ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

NEUNTER BAND

MIT 3 TAFELN

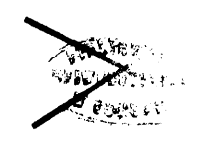


BG

1906

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG


BIBLIOTEKA ELBLĄSKA



Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

II Berichte

III Mitteilungen und Hinweise

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

NEUNTER BAND
ERSTES HEFT

AUSGEGEBEN AM 1. MÄRZ 1906



1906
LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Albrecht Dieterich**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 7 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt 16 Mark; mit der „Zeitschriftenschau" der Hessischen Blätter für Volkskunde 20 Mark. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will in seiner Neugestaltung zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung,** die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf zwei Jahrgänge wiederkehren Berichte aus dem Gebiete der semitischen (C. Bezold mit Th. Nöldeke, Fr. Schwally, C. H. Becker), ägyptischen (A. Wiedemann), indischen (H. Oldenberg), klassischen (A. Dieterich, A. v. Domaszewski, A. Furtwängler, G. Karo), germanischen Philologie (F. Kauffmann) und der Ethnologie (K. Th. Preuß). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über keltisch-germanische Religion (M. Siebourg), über slawische Volksreligion (Javorsky), über russische Volksreligion (L. Deubner). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen und Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Auf Wunsch wird den Abonnenten des Archivs die **Zeitschriftenschau** der Hessischen Blätter für Volkskunde (Verlag von B. G. Teubner) zum Preise von 6 Mark jährlich geliefert. Dort werden regelmäßig alle Beiträge zur Volkskunde aus Zeitschriften möglichst vollständig mit kurzer Inhaltsangabe aufgeführt und am Schluß des Jahrgangs ein sachliches Generalregister beigefügt. Der Preis für Archiv mit Zeitschriftenschau beträgt jährlich 20 Mark.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Albrecht Dieterich in Heidelberg erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3 erbeten.

I Abhandlungen

Rot und Tot

Von **Friedrich von Duhn** in Heidelberg

Zwei Worte, die der Volksmund gern im Gegensatz anwendet. „Außen rot, innen tot“, „Heute rot, morgen tot“; „Bist Du rot, denk an den Tod“; „van Dage rot morgen dod“; Walter: „diu werlt ist uzen schoene wiz grüen unde rot und innen swarzer varwe, vinster sam der tot“. Der Gegensatz wird mitunter bitter ironisch: „A wird su rut, wie enne tudte Leche“ (schlesisch). Oder aber es entwickelt sich aus ihm ein kausales Verhältnis: „Morgenrot, Morgenrot, leuchtest mir zum frühen Tod“. Glühendes Abendrot bedeutet im Volksglauben vielfach, einst mehr als jetzt, Krieg, Unglück, Pestilenz, kurzum Todbringendes. In diesen Beispielen führt der Gegensatz schon wieder zu einer Verbindung: das Schwarz steht dem Rot so gegenüber, daß es wie eine notwendige Folge des Rot erscheint. Rouge et noir, Glück, Leben einerseits, Schwarz, Tod anderseits erscheinen eng verbunden, bilden zusammen gewissermaßen ein unlösbares Ganzes. Was rot ist, muß schwarz und tot werden, und was schwarz und tot ist, behält das Sehnen, wieder rot zu werden. In diesen Zügen des primitiven Denkens liegt in nuce der Schlüssel zum ganzen Totenritual. Und das bei den meisten Völkern, namentlich bei den Naturvölkern, heute noch völlig klar, wenn auch bei den höheren vielfach nur noch rudimentär und nur durch Zurückgehen auf Frühstufen verständlich.

Dies alles sind eigentlich selbstverständliche Dinge, aber notwendige Voraussetzungen zum folgenden. Weit verbreitet, von mir selbst und anderen oft beobachtet, ist im Mittelmeergebiet die Sitte, das Innere von Behältnissen, in die der Tote oder seine Reste gebettet wurde, rot auszumalen, und zwar stets mit einem Zinnober- oder Mennigrot, der Farbe des Blutes vergleichbar. So sind mir inwendig rot gemalte Bretter von Holzsärgen bekannt aus Athen, Kyme, Karthago, Cadix; so gibt es unter den klazomenischen Sarkophagen aus Ton solche, die im Inneren rot ausgemalt sind; so sind aus Syrakus, Gela und Akragas inwendig rote Steinsarkophage des 5. Jahrhunderts vorhanden; so sind aufgemauerte Steingräber bei Tanagra rot ausgemalt gefunden; so zeigen die Steinwürfel, in denen man z. B. in Attika so gut wie in Kampanien (Kyme, Capua, Suessula) die bronzenen Aschenurnen barg, regelmäßig hochrote Ausmalung.[1] Noch bei spätrömischen Ziegelgräbern, die ich im Valle Taggiasco (Riviera di ponente) vor einigen Jahren mit ausgrub, waren die Innenseiten der dachförmig gestellten Ziegel ebenso bemalt. Diese Beispiele, die sich gewiß beträchtlich vermehren ließen, mögen genügen, um die Sitte zu erhärten.

Also: wie man überall auf unserer Erde, besonders greifbar bei Naturvölkern und in unseren eigenen Frühzeiten, sich bemüht, dem Toten den Übergang in die andere Welt möglichst wenig schmerzlich zu gestalten, namentlich dadurch, daß man ihm durch Form und Inhalt des Grabes die Vorstellung zu erwecken bestrebt ist, er sei eigentlich noch in seiner gewohnten Umgebung, wie man durch regelmäßige Opfer und Spenden am Grabe dies Gefühl des weiteren zu nähren sucht, so möchte man diese Illusion dadurch noch weiter führen, daß man mit der Farbe ja gewissermaßen dem Stoff des Lebens ihm die

---

[1] Vgl. z. B. *Röm. Mitt.* 1887, 238 und die dort von mir gegebenen Hinweise; Orsi *Not.* 1893, 474, XCIV; 1900, 247; Delattre *CRAcad.* 1903, 12, 14, 24; Pellegrini *Mon. Linc.* XIII (1903) 280—282.

Wände seiner engen Behausung anstreicht. Das alles tut man ursprünglich ja nicht aus frommer Pietät, Mitleid oder sonstiger den Völkern im Kindheitsalter gewiß fremden Sentimentalität, sondern weil man alles tun muß, um den Toten für die Lebenden möglichst unschädlich zu machen, ihn nach Kräften zufrieden zu stellen, damit er nicht wiederkommt, nicht andere Lebende nach sich zieht. Ist doch die Furcht vor möglichem Wiederkommen des Toten es gewesen, die zuerst zu mechanischer Erschwerung solcher Rückkunft geführt hat, indem man den Toten in ausgestreckter oder zusammengezogener Haltung kräftig einschnürte und so fesselte, oder ihn selbst stark belastete mit Erdmassen, sogar mit schweren Steinen, oder indem man ihn einschloß in feste Behälter, in Bauten, vor deren Eingang man große Steine wälzte; die alsdann den Wunsch erwecken mußte, den Leib des Toten möglichst rasch ungeeignet zu machen zur Wiederaufnahme dessen, was man als „Seele“ verstand: so kam man zu mechanischer Zerstückelung, Handabschlagung, sogar Verzehrung des Leichnams (wobei freilich oft noch eine andere Vorstellung — Übertragung von Kraft und Leben — mitwirkte), zu jeder Art von Beförderung seiner raschen Zersetzung, schließlich — natürlich nicht absolut chronologisch gemeint — zur Einführung der Verbrennung. Solange die Verwesung keine vollzogene Tatsache war, behielt nach allgemeiner Vorstellung unserer — und vieler anderer — Völker der Tote eine Art von Empfindungsvermögen, sei es immanent, sei es geweckt durch gewisse Mittel. Der Tote verlangt in dieser Zeit instinktiv nach dem Leben, nach Blut: daher die Totenopfer mit allen ihren unendlich abgestuften Ablösungsformen.

Daher auch — wenigstens im letzten Grunde — die rote Farbe bei der inneren Ausstattung des Grabes. Aber auch bei der äußeren. Noch um die Grabstelen auf den weißgrundigen Lekythen des 5. und 4. Jahrhunderts schlingen sich blutrote Tänien.

Ja, zur Ausstattung des Toten selbst war vielfach die rote Farbe unerläßlich. Varro hatte noch eine ganz klare Vorstellung von diesen Dingen: „Varro dicit, mulieres in exsequiis ideo solitas ora lacerare, ut sanguine ostenso inferis satisfaciant. quare etiam institutum est, ut apud sepulcra et victimae caedantur. apud veteres etiam homines interficiebantur... sed quoniam sumptuosum erat et crudele victimas vel homines interficere, sanguinei coloris coepta est vestis mortuis inici“ (Serv. III 67 vgl. Diels, Sibyll. Bl. 72). Das Zwölftafelverbot „mulieres genas ne radunto“ sei nur nebenbei erwähnt. Die Ablösungsfrage geht uns im Augenblick nichts an, wohl aber die Tatsache selbst und die Verbindung, in die Varro sie rückt. Ebenso wird uns für Sparta die rote Decke über dem Toten bezeugt (Plut. Lyk. 27). Und so heißt es schon bei Homer, daß Hektors zu Asche verbrannte Gebeine in ein rotes Linnentuch gewickelt seien (Il. 24, 796). So bringen die Athener in einem Purpurtuch die Gebeine des Rhesos zum Strymon, um durch sie das neu zu gründende Amphipolis zu sichern (Polyaen. VI 53). So hüllen die Kabiren das Haupt ihres verstorbenen Bruders in ein blutrotes Gewand und bestatten es so (Clem. Al. zuletzt zitiert von Samter, Familienfeste 56). So läßt Vergil (Aen. VI 221) die Troianer den Leichnam des Misenus auf dem Scheiterhaufen mit Purpurgewändern bedecken, so ruht die tote Priscilla (Stat. silv. V, 1, 215, 226) unter einer Purpurdecke.

So werden, um nur ein Beispiel von Naturvölkern anzuführen, auf Neuseeland die Gebeine von Häuptlingen in rote Decken gehüllt, in einen mit roter Farbe eingeriebenen Kasten getan, in ein rot bemaltes Grab gebracht, in dessen Nähe sich ein rotes Grabmal erheben muß (Lubbock).

So führt die Freude des Toten am Blut und daher an der roten Farbe zu mannigfacher Verwendung im Totenkultus. Wenn Iphigenie in rotem Gewand zum Opfer geführt wird, so mag man ja mit Diels und Samter das vielleicht aus einem Lustralritus ableiten; einen solchen jedoch wiederzuerkennen

z. B. im Brauch der Platäer, deren Archon beim alljährlichen Totenfest zu Ehren der in der Perserschlacht Gefallenen in blutrotem Gewand zu erscheinen hatte, während seine sonstige Amtstracht weiß war, sind wir m. E. durch keinen zwingenden Grund genötigt. *Ἔχει γάρ τινα τὸ πορφυροῦν χρῶμα συμπάθειαν πρὸς τὸν θάνατον* (Artemidor I, 71 p. 70 ff., zitiert von Rohde, Psyche I² 226). So war es noch im Florenz des Quattrocento üblich, rote Bahrtücher zu verwenden, die Totenkapellen rot auszuschlagen, den Toten in einen roten Mantel zu kleiden, als Leidtragender in rotem Mantel zu erscheinen; Reste solch roter Bemalung zeigen noch vielfach die in Marmor ausgeführten Bahrtücher Florentiner Grabdenkmäler; auch aus Frankreich ist die Sitte bekannt (s. Burckhardt, Kult. d. Renaiss. I⁷ Exc. III, zitiert von F. Burger, Gesch. d. Florent. Grabmals 39, 4, und Burger selbst öfter, z. B. 139, 166). Ein modernes Beispiel: wenn in Livigno (Valtellina) ein kleines Kind stirbt, muß es der padrino in die Kirche tragen. Im Totenhause legt er ein „ornamento di circostanza“ an, „che è cura speciale delle donne di preparare: attorno al suo cappello vien messo a guisa di nastro e assicurato con spilli un fazzoletto per solito di color rosso-scarlatto e più volte ripiegato; alla parte posteriore della falda viene attaccato pel centro un altro fazzoletto uguale, ma in modo che i quattro lembi sventolino liberamente sulle spalle dell' uomo. Appena arrivato il prete il padrino si mette in capo il cappello così adornato“ usw. Der Leichenzug: „si compone anzitutto di ragazzi adorni anch' essi di nastri rossi in modo che hanno una specie di galloni sulle maniche, le bande lungo i pantaloni e una tracolla intorno al corpo come se fossero dei soldatini in servizio. Le ragazze invece si adornano con dei fazzoletti.“ Stirbt ein fanciullo oder giovanetto, so ist der Brauch ebenso: er wird getragen auf der baretta, „dai suoi coetanei che hanno il cappello come il padrino“ (E. Filippini, Archivio per lo studio delle tradiz. popol. XIX 1900, 466). Wie fest auch nördlich der Alpen derartige

Dinge sitzen, trotz des Weiß und Schwarz, welches das Christentum im Totenwesen überall bevorzugt, zeigt z. B. der von Rochholz[1] aus dem schweizerischen Fricktal noch 1867 berichtete Wunsch alter Frauen, in ihrem roten Frauenrock begraben zu werden; und daß das nicht etwa ein einfach gewohnheitsgemäßes oder sentimentales Festhalten an einem ihnen lieb gewordenen Kleidungsstück ist, ersieht man daraus, daß solch roter Frauenrock ganz besondere Kräfte hat, die eben in der roten Lebensfarbe begründet sind: Fieberkranke werden dort in einen solchen roten Rock gehüllt, damit sie wieder gesund werden, und — für die Bedeutung womöglich noch wichtiger — junge Frauen, die sich einen Knaben wünschen, legen ihn sich unter. So wird in Indien die Braut auf ein rotes Stierfell gesetzt u. a. m.

In Indien ist Rot sogar unmittelbar als Farbe des Todes betrachtet; Todesgott und Riesenweib sind beide rot; es stirbt, wer im Traum einen roten Kranz auf dem Kopfe trägt; ehe Barata die Nachricht vom Tode des Dasarata erhält, sieht er ihn eilig mit rotem Kranz und roter Salbe auf einem mit Eseln bespannten Wagen nach Süden fahren; rot sind die Kleider der zum Tode Verurteilten, rot das Pulver, mit dem er bestreut wurde, und aus roten Blumen bestand der Totenkranz; rot sind die Kleider, rot der Schleier der indischen Witwe, rote Blumen muß die Brahminenfrau in die Hand nehmen; in der Hand eine Kokosnuß, die rote Farbe enthält, umwandelt die Witwe den Scheiterhaufen usw.[2] Rot bestreichen ihre Haut die trauernden Maoris auf Neuseeland, die Latuka und Kamma in Afrika u. a. (s. u.): Brough Smyth, The Aborigines of Victoria I,

---

[1] Deutscher Glaube und Brauch II 251 in seinen umfassenden, wenn auch für unsere heutigen Ansprüche etwas ungenügend geordneten Sammlungen zum Gebrauch der roten Farbe.

[2] Siehe hierüber die Zusammenstellungen von Pischel *ZDMG.* XL 116 ff. und Samter *Familienfeste* 40, 47 ff., sowie Zachariae *Z. f. d. Kunde d. Morgenlandes* (Wien) XVII 1903, 211—222; *Z. f. Volkskunde* XIV 1904, 204, 303, 401).

122; die Paressi: v. d. Steinen, Unter d. Naturvölkern Zentral-Brasiliens 434 u. a.

Also: Rot bei äußerer Schmückung des Grabes, bei innerer Ausmalung, bei Bedeckung des Toten. Da würde ja der Gedanke doch sehr nahe liegen, auch zu versuchen, die fahle, kalte Farbe des Toten selbst durch belebendes Rot hinwegzutäuschen. Ich kann es deswegen nicht als eine gleichgültige Beigabe ansehen, wenn wir in so manchen Gräbern, gerade auch Attikas, den Toten so häufig rote oder rötliche Schminke in kleinen runden Tonpyxides mitgegeben finden: wie im Leben, so werden die attischen Frauen wohl schwerlich auf diese beliebte Verschönerung auch im Tode haben verzichten wollen. Aber ältere religiöse Sitte wird an der Ausdehnung dieses Brauches über den Tod hinaus doch wohl Anteil haben. Das so vielverhandelte rote Pulver in den Glasfläschchen der Katakomben wird in letzter Linie auch wohl nichts anderes gewesen sein.

Der alte echte Untergrund dieser Dinge dürfte klarer werden, wenn wir uns weiter rückwärts wenden. Aus Mykene gibt es einen lebensgroßen Stuckkopf, der auf Wangen, Kinn und Stirn mit roter Farbe aufgemalte Rosetten zeigt: Malerei zweifellos, aber wohl keine Tätowierung: diesen Gedanken weist Wolters mit Recht ab (Hermes 1903, 271). Der sepulkrale Charakter dieses Kopfes steht nun zwar nicht fest, ist im Gegenteil unwahrscheinlich, da der Kopf auf der Höhe der Akropolis zutage kam. Um so fester dagegen ein solcher bei zwei Köpfen aus Marmor, der eine aus Amorgos, der andere von einer anderen Kykladeninsel, ersterer jetzt in Athen, der zweite in Kopenhagen. Es sind Bruchstücke ganzer Figuren, den Toten zu ihrem Schutze mitgegeben; sie waren strichweise mit feuer- oder blutroten Streifen verziert, die nur aufgemalt gedacht werden können (A. M. 1891, 47; Hermes 1903, 270). Aus Ios sind auf einer ganzen Figur dieser Art rote Farbspuren außer auf dem Gesicht auch auf der Brust bezeugt (Ath. Mitt. 1891, 49). Nun sind auch tatsächlich in Gräbern dieser gleichen

Zeit Deckeltöpfchen mit Resten roter (und blauer) Farbe gefunden (Hermes a. a. O. 270). Rote Farbe findet sich auch häufig in den neolithischen Höhlengräbern Liguriens und Siziliens, teils in besonderen Behältern, teils in Form von festen Stücken Eisenocker, so gelegt, daß der Tote sie mit seiner Hand leicht erreichen konnte. Und ebenso in Gräbern Spaniens, die trotz der Silberfunde ihrem Charakter nach noch neolithisch sind (Siret, H. u. L. Les premiers âges du métal dans le Sud-Est de l'Espagne 202), in Portugal (Zeitschr. f. Ethn. 1880 [352]), auch im Norden z. B. bei Worms (Nachr. über deutsche Altertumsfunde VII, 62, 69). Daß der Auftrag der roten Farbe wie im Leben so im Tode mit Hilfe von Tonstempeln erfolgte, beweisen die Funde solcher „Pintaderas“ sowohl in Ligurien wie in Phrygien und Troia.[1]

Zunächst folgt aus jenen dem Toten auf den Ägeischen Inseln, gelegentlich auch auf dem Festland mitgegebenen rotgemalten Schutzdämonen und aus der Mitgabe roter Farbe und der Färbinstrumente natürlich nur, daß der Tote gewohnt sein mochte, sich im täglichen Leben rot anzumalen, so wie die athenischen Frauen sich später rot schminkten; aber schon daß man solches Gewicht darauf legte, gerade in so frühen Zeiten, auch noch dem Toten diese Lebensfarbe zu verleihen, dadurch gewissermaßen den Lebensschein fortzusetzen, ist sehr beachtenswert:

„Farben auch, den Leib zu malen
Steckt ihm in die Hand,
Daß er rötlich möge strahlen
In der Seelen Land.“ (Schiller.)

Der Tote ist hilflos und machtlos, wenn das im warmen roten Blut sich äußernde Leben entwichen ist, wenn er bleich daliegt. Man erbleicht vor Furcht, wer bleich ist, hat Grund,

[1] Vgl. die lehrreiche Zusammenstellung Colinis *Rapporti fra l'Italia ed altri paesi europei durante l'età neolitica* 6—9 des Sonderdruckes aus den *Atti d. Soc. rom. di antropol.* X 1904.

sich zu fürchten (pallere, pallor usw.). Diese natürliche Schlußreihe führt zu der Vorstellung, der Tote selbst müsse es verlangen, durch den ihm äußerlich verliehenen Schein des Lebens geschützt zu werden gegen böse Einflüsse, die ihn, den Wehrlosen, angreifen möchten. So ungefähr muß sich meines Erachtens der scheinbare Widerspruch auflösen, daß dieselben, die sich so scheuen vor dem Gedanken, der Tote könne wieder zum Leben erwachen, könne seine Ansprüche an die Hinterbliebenen geltend machen, durch Blutopfer und deren zahlreiche Ablösungsformen sowie durch jenes Rotmalen, jenes Vortäuschen wirklichen Lebens ihn zu befriedigen suchen. Solchen Widersprüchen begegnen wir gerade im Totenkultus von Naturvölkern noch heutzutage vielfach.

Je früher, um so allgemeiner und intensiver wurde solches Rotmalen der Leichen geübt, und zwar nicht nur bei unseren europäischen Völkern, sondern auch ganz anderswo. Gerade diese Übereinstimmung so vieler und zum Teil voneinander gänzlich getrennter Völker zwingt uns, die Erklärung dieser Sitte aus einem möglichst primitiven einfachen Denkprozeß heraus zu gewinnen.

Im Museo preistorico in Rom ist ein oft besprochenes neolithisches Grab von Sgurgola im Hernikerland ausgestellt. Deutliche Reste roter Farbe sind am Skelett sichtbar, auch mit völliger Treue wiedergegeben auf der farbigen Tafel im Bull. di pal. XXIV tav. XVI = Colini, Remedello I, wo der abgebildete Schädel Ton und Verteilung der Farbreste vortrefflich zeigt. Auch zwei der mitgefundenen Steinpfeilspitzen ließen vielleicht nur zufällig auf sie geratene Spuren der gleichen roten Farbe erkennen.

Reste in gleicher Weise rotgefärbter Skeletteile entstammen der Caverna delle Felci auf Capri (Bull. di pal. XXVIII, 6).

In Sizilien sind rotgefärbte Menschenknochen einigen neolithischen Grotten in der Nähe von Palermo entnommen

(Bull. di pal. VIII, 48, XIX, 48, XXIV, 228, Rendic. dei Lincei Ser. III, VIII, 155); auch unweit Catania fanden sich solche (Bull. di pal. XVIII, 81), während das übrige von Orsi so sorgsam untersuchte Ostsizilien bis jetzt keine weitere Spur der Sitte aufweist (vgl. Orsi, Bp. XVII, 76).[1]

Sehr reichliche Beweise haben die Grotten Liguriens geliefert, namentlich die vielbesprochenen Grotten der Gegend von Mentone (dort besonders die Balzi rossi), sowie die Grotten des Finalese (Arene candide, Pollera u. a.). Die Literatur hierüber hat mit erschöpfender Vollständigkeit Colini zusammengestellt: Bull. di pal. XIX, 248 ff. und XXVIII, 6—20 (Remedello I, 106—107). Issel faßt z. B. die Beobachtung an einem solchen Schädel in die Worte: „larga zona colorata irregolarmente di rosso mattone da una sostanza granosa e polverosa, cementata da concrezioni calcari. Si tratta sicuramente di ocra, di cui era tinta la fronte del cadavere all'epoca del seppellimento.“

Die Ausgrabungen der Brüder Siret haben in Spanien Gleichartiges erwiesen. Im südöstlichen Spanien sind namentlich an den drei Grabungsstätten El Argar, l'Oficio, Fuente Alamo zinnoberrot gefärbte Skelette gefunden: H. und L. Siret, Les premiers âges du métal dans le Sud-Est de l'Espagne 156 bis 160. Nach den ungemein sorgsamen Feststellungen der Brüder Siret waren die Leichen zweifellos ganz bestattet, zumal sich noch Ringe und Armbänder vereinzelt um die Knochen gelegt fanden. In einzelnen Fällen ist es augenscheinlich, daß die rote Färbung der Knochen hervorgerufen ist durch starke Anwendung roter Farbe an den Gewändern und Kopfbinden der Toten, so wenn der pl. XX, I, 2 abgebildete Schädel ein scharf umschnittenes diademartiges Band um die Stirn gelegt

[1] Doch ist zu beachten, daß in einem der Stentinelloperiode angehörigen Sikulergrabe bei S. Cono bei Licodro Cubea der Boden mit roter Substanz bedeckt war, solche auch an mitgefundenen Basaltsteinen haftete nach Cafici Bp. XXV 56, 64, 65.

zeigt; die Verfasser erklären richtig: „cette peinture . . . forme une bande légèrement en relief sur le front, à la place de la naissance des cheveux; en cet endroit le crâne, qui c' était tourné la face en haut, offrait une surface horizontale où le cinabre, après disparition de la peau et de la toile, s'affaissait sur place; une mince couche de limon très fin entrainée par les eaux jusque dans le tombeau, a formé un enduit au-dessus de la croûte de cinabre et lui a conservé une forte adhérence au crâne." Auch zinnoberrote Farbe der dem Toten angelegten Gewänder ist durch rote Fasern erwiesen, sowie durch Knöpfe, die durch berührende rote Farbe gerötet waren: es mag also in manchen Fällen die rote Färbung der Skeletteile tatsächlich verursacht sein durch den Farbstoff der umkleidenden Gewänder, der nach Zerfall von Geweben, Haut und Fleisch, selbst unverändert, sich den Knochen mitgeteilt hat. Doch schließt diese Erklärung natürlich nicht aus, daß in anderen Fällen unmittelbare Bemalung der Haut des Toten die Ursache der Rotfärbung der Knochen geworden ist. So schließt z. B. rote Färbung der Ansichtsfläche des Gesichtes — wie sie das Skelett von Sgurgola zeigt — eine Erklärung aus, welche Binden oder Gewänder als die ursprünglichen Farbträger annimmt: darin hat Colini völlig recht.[1]

Auch Frankreich ist reich an Funden dieser Art, namentlich die Dordogne; Mas d'Azil (Ariège) und Hoteaux (Ain) sind ebenfalls namhafte Fundstätten, schon während der Renntierzeit. Colini a. a. O. stellt dieselben zusammen.

Im Löß bei Brünn (Mähren) sind ebenfalls rotgefärbte Skeletteile gefunden; daß auch hier die Färbung durch ihre unregelmäßige Verteilung auf der Oberfläche als Produkt natürlicher Filtration nach eingetretener Verwesung angesehen werden muß, lehrt ein Blick auf Abbildungen, wie z. B. Zeitschr. f. Ethn. 1898, Taf. III. Vgl. Makowskys Bericht, Mitt. d. Wiener

[1] *Bull. di pal.* XXIV 245, not. 103 = *Remedello* I 106—107.

anthrop. Ges. XXII (1892) 77; Zeitschr. f. Ethn. 1903, 915. Auch aus Böhmen sind gleiche Funde bekannt.

Aus der Uckermark ist ein solcher Fund berichtet: Zeitschr. f. Ethn. 1902, (275).

Das klassische Land jedoch dafür ist bis jetzt Rußland. Die Krim, Cherson und Umgegend, Bessarabien, Westrußland, die Gouvernements Ekatarinoslaw und Orenburg, überhaupt das ganze alte Skythenland haben solche Funde in Menge geliefert, und zwar beginnend von ziemlich früher Steinzeit bis zu Kurganen der Bronzezeit. Erst durch die große Zahl der russischen Entdeckungen und ihre gute Beobachtung ist wissenschaftlich begründete und glaubhafte Erklärung an Stelle der haltlosen Vermutungen gekommen.[1]

Nach den in Rußland auf Grundlage von sehr umfassendem Material und durch eine größere Zahl von Beobachtern festgestellten Tatsachen ist in den weitaus meisten, ja fast allen innerhalb Europas zutage getretenen Fällen die rote Färbung von Skeletten oder Skeletteilen zu erklären als Folge roten Anstriches der Leiche vor der Beerdigung. Nach der Zersetzung des Fleisches blieb die an sich unveränderliche Farbenmaterie, fast in allen untersuchten Fällen Eisenoxyd, am Platz und teilte sich der Knochenhaut mit. Jene Rotfärbung mochte sogar schon vor gänzlichem Zerfall von Haut und Geweben begonnen haben, da gewisse intensiv rote Farben die Eigenschaft haben, selbst durch die Poren der noch lebendigen Haut zu dringen. Herr Kommerzienrat Dr. Glaser dahier, lange Direktor der badischen Anilin- und Sodafabrik in Ludwigshafen, teilte mir mit, daß starke Rotfärbung der Knochen oftmals post mortem oder bei Operationen beobachtet sei bei

---

[1] Neuere uns Westeuropäern zugängliche Literatur: Stiedas Referat *über russische Verhandlungen: Globus* 20, 8 (1898); Knauer *Zeitschr. f. Ethn.* 1900 (315), Graf Bobrinskoy *Rev. archéol.* 1904, I, 1ff., Kulakowski *Atti del congresso storico*, Rom 1904, 673—681; und desselben besondere Abhandlung, *sur la question des squelettes colorés,* Kiew 1905.

Arbeitern, die viel mit den roten Anilinfarben zu hantieren gehabt hätten. Nicht uninteressant wäre für diese Frage die Feststellung ähnlicher Beobachtungen bei Arbeitern in Eisen- oder Quecksilberwerken, z. B. auf Elba oder in Spanien, um die Durchlässigkeit der Haut gerade für Eisenoxyd, den vorwiegenden blutfarbenen Farbstoff der Frühzeiten, zu ermitteln. Jedenfalls ist die mit großer Zähigkeit namentlich von Virchow vertretene Theorie von künstlicher Entfleischung der Knochen und nachträglicher Färbung derselben auf die bisher besprochenen Fälle nicht anwendbar. Es würden ja alsdann die Skelette nicht mehr in völlig anatomisch richtigem Verbande in außerordentlich vielen sicher beobachteten Fällen aufgefunden sein, und zwar fast durchweg als liegende Hocker; namentlich Kulakowski legt auf diese Tatsache berechtigtes Gewicht; auch die noch am Platz befindlichen Hals-, Arm- und Fingerringe in spanischen Gräbern (s. o.) wären dann doch mindestens auffällig.

Also eine doch nur rituell zu erklärende Rotmalung der Leichen ist in der europäischen Frühzeit als ziemlich verbreitete Sitte anzunehmen. Wenn nun auch in griechischen Ländern bis jetzt keine an Knochen noch erhaltenen Spuren der gleichen Sitte gefunden worden sind, so legen doch die Auffindung von Farbstoffen, von Färbungsinstrumenten und von blutrot bemalten Schutzidolen in den Gräbern der phrygischen, troischen und Inselkultur die Vermutung einstmaliger gleicher Übung nahe. Es wäre alsdann nur begreiflich, wenn eine fortschreitende Zeit an die Stelle der roten Bemalung des Körpers selbst seine Einhüllung mit einer roten Decke, wie in Sparta, gesetzt hätte. Und wie wenn man in einzelnen hervorragenden Fällen solche rote Decke dann wieder ersetzt hätte durch etwas Bleibenderes, Edleres: durch rotes Gold? Ich denke natürlich an die tief herabreichende Verwendung des Goldes bei der Totenausstattung beginnend mit Mykene und Kreta.

Eine spätere Zeit verzichtete mehr und mehr darauf, das Rot mit dem Toten in unmittelbare Berührung zu bringen. Die roten Totendecken sind uns ja nur noch durch vereinzelte Beispiele und aus vereinzelten Gegenden überliefert; nur die zu Anfang besprochene rote Ausmalung der Grabkammer oder des Sarges oder des Behälters für das Aschengefäß blieb noch in etwas allgemeinerer Anwendung als Rudiment bestehen. Möglicherweise hat das düstere Schwarz als Trauerfarbe sich mehr durchgesetzt, je mehr die ionischen Vorstellungen vom dunklen Totenreich unter der Erde die mehr materialistischen Hoffnungen auf ein Weiterleben in einem glücklichen elysischen Jenseits zurückdrängten. Vielleicht hielt sich das Rot in den letztgenannten Anwendungen länger, weil nunmehr das feurige Rot als Farbe des Sonnenlichtes geeignet erscheinen mochte, dem Toten sein finsteres, trauriges Gelaß zu erleuchten: vgl. Dieterich, Nekyia, 25—29; Deubner, de incub. 25. Ich verdanke es meinem Kollegen Dieterich, auf diese Erklärungsmöglichkeit aufmerksam geworden zu sein. Man denke an die Lampenbeigabe in Gräbern schon mykenischer Zeit!

Als wertvolle Analogie für das Rotmalen der Leichen innerhalb Europas dienen ähnliche noch lebende Bräuche bei Naturvölkern.

Der australische Kontinent zeigt uns den Urzustand des Menschen bekanntlich besonders rein; auch die Totenbräuche sind dort noch außerordentlich einfach und durchsichtig. Brough Smyth, der klassische Berichterstatter über die Reste der dortigen Naturvölker, erzählt (The Aborigines of Victoria I, III) über die Narrinyeri folgendermaßen: „the deceased, lying on a bier, is placed over a slow fire for a day or longer, and when the skin blisters, it is removed. All the apertures of the body are sewn up (natürlich um der Seele den Ausweg oder den bösen Geistern den Eingang zu versperren, gerade wie noch heute z. B. in manchen griechischen Gegenden), and it is rubbed with grease and r e d o c h r e. Finally it is set up naked

on a stage, formed of branches and boughs of trees, and protected by a covering of branches. A small fire is lighted under it, which is kept up by the attendants until it is dry, and finally it is wrapped up in mats and placed in a wurley" usw. S. 112 berichtet er ungefähr dasselbe von einem anderen Stamm, beschreibt die Trauerversammlung um den rotgemalten aufrecht sitzenden Toten und erwähnt „...the old men moving their long wands, on which they have tied bunches of feathers, in order to paint the body with ochre". Von Encounter Bay in Süd-Australien berichtet er (S. 113), daß der Leichnam in Hockerstellung gefesselt wird: „the tying was to prevent him from walking", wurde ihm (S. 119) völlig zutreffend bei den ganz primitiven Dieyeries von Coopers Creek in Süd-Australien von diesen selbst bemerkt; dasselbe bedeutet die Fesselung bei den südamerikanischen Hockern: Preuß, Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nord-Ost-Asiaten 227. Alsdann beginnt eine langsame Röstung durch zwei Feuer, bis die Haut sich löst: „after this all the openings of the body are sewn up, and the whole surface rubbed with grease and red ochre." Alsdann die nochmalige Röstung und Trocknung; darauf wird der Tote mehrere Monate lang zu allen Plätzen seines früheren Lebens herumgeführt, als ob er noch lebend wäre. Erst dann läßt man ihn in freier Luft verwesen. Ist die Verwesung erfolgt, so ist es ungefährlich, seinen Namen zu nennen: also bis dahin ist das Leben oder der Schein des Lebens da, den zu erhalten die Verstopfung der Leibesöffnungen dient, sowie die Rotmalung; bis dahin ist zu erwarten, daß der Tote zurückkehren kann, muß alles geschehen, um ihn bei guter Stimmung zu halten. Daß die rote Farbe, womit der Tote bestrichen wird, Ersatz für wirkliches, ihm als Lebenssaft nahe gebrachtes Blut ist, auch bei unseren europäischen Völkern schon nach den obigen Darlegungen wahrscheinlich, wird durch die von Brough-Smyth beschriebenen Bräuche für Australien ganz sicher. So erzählt er von West-Australien I, 117, daß, nachdem der zum

Grabe getragene Tote niedergelegt ist, Weiber und Männer sich die Schenkel aufkratzen und aufschlagen: „at the flowing of the blood they all said: I have brought blood — dies bevor er ins Grab gelegt wird —, then stamped the foot forcibly on the ground sprinkling the blood around them; then wiping the wounds with a visp of leaves, they threw it bloody as it was on the dead man“ usw. Auch aus Victoria berichtet er (II, 274) von starker gegenseitiger Verletzung der trauernden Männer über dem ins Grab gelegten Leichnam eines Mannes: „they bleed copiously over the corpses; these men all bled freely, and in submission, till the grave was covered with blood“. Über ein Ablösungsstadium solchen Blutopfers teilt er I, 101 mit, daß — anderswo — die nächsten Angehörigen versuchen, sich mit dem Tomahawk des Verstorbenen an der Seite des Leichnams zu verwunden, aber durch die anderen Hinterbliebenen daran gehindert werden.

So haben die Bulineger von Kamerun und aus dem Niger-Benuegebiet nicht nur im Leben die Gewohnheit, sich mit einer Art Rotholz anzumalen; auch die Toten werden so bemalt, und es ist beobachtet, daß diese Farbe sich nachher den Knochen mitteilt (Zeitschr. f. Ethn. 1900, [347] und Tafel V). Die peruanischen Mumien, z. B. die in den Museen von Hamburg, Berlin und anderswo so gut zu studierenden Ankonmumien sind, nachdem sie als sitzende Hocker gefesselt und umwickelt sind, rot bemalt worden; auch bei ihnen ist die rote Farbe vielfach durch die Haut hindurch in die Knochenhaut eingedrungen, wie man namentlich da, wo Hautstücke sich zufällig oder durch Verletzung abgelöst haben, mit Leichtigkeit beobachten kann. Selbst Virchow glaubte hier die Mitwirkung eines religiösen Gedankens annehmen zu müssen (Zeitschr. f. Ethn. 1899 [414]).

Es handelt sich hier also um einen Denkprozeß, der autochthon auf einer gewissen primitiven Kulturstufe sich überall hat bilden können und Sitten hervorrief, die vor höher-

steigenden Anschauungen zurückweichen mußten und nur noch wie in Griechenland rudimentäre Spuren ihres einstigen Daseins zurückließen.

Nahe verwandt ist eine andere Sitte, deren Vermengung mit der bisher besprochenen mancherlei Verwirrung hervorgerufen hat. Ich meine die Rotfärbung der Knochen nach vorhergegangener auf natürlichem oder künstlichem Wege herbeigeführter Entfleischung derselben. Brough Smyth bezeugt als noch heute bei einigen australischen Stämmen üblich Rotbemalung männlicher Schädel nach vorausgegangener Mazerierung durch Fäulnis, mitunter auch beschleunigt mit Hilfe schwachen Feuers (I, XXVII—XXIX und p. 98. Vgl. Zeitschr. f. Ethn. 1898 [75], [282]—[283]). Auf Matupi (Bismarckarchipel) sah Finsch 1881, daß nach Jahresfrist die Schädel der Reichen aus den Gräbern aufgenommen, rot bemalt und festlich ausgestellt wurden. Solche Bemalung zeigt z. B. kunstvolle Einfassung der Kieferränder und Augenhöhlen mit roten Streifen, auch wurden mitunter rote Streifen oberhalb der Augenbrauen oder sonst im Gesicht bis auf die Höhe des Schädels gezogen (Zeitschr. f. Ethn. 1901 [383]). Auf den Andamanen trägt die Witwe den Schädel ihres Mannes zeitlebens an einer Schnur: dieser Schädel wird mit einer dicken, festanhaftenden, wohlriechenden, roten Masse überzogen, mitunter nach voraufgegangener Aufrauhung des Schädels durch ein eingraviertes Liniennetz (Zeitschr. f. Ethn. 1898 [283]).

Weit verbreitet ist die gleiche Sitte in Amerika. Mit dankenswerter Ausführlichkeit berichtet v. d. Steinen darüber. Rot bemalen sich die Menschen, so die Bakairi (v. d. Steinen, Durch Zentralbrasilien 159), die Suya (ebenda 219) u. a. Dementsprechend denkt sich der Paressi, er werde, wenn er in den Himmel komme, durch einen Ahnenheros des Volkes dort rot bemalt. Alsdann, so meint er, lebten sie dort wie auf Erden (v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens 434). Hand in Hand mit dieser Vorstellung geht der Glaube, daß die




Toten sich in rote Vögel, die schönen Arakas verwandeln. Um diese Verwandlung herbeizuführen oder zu erleichtern, werden nun bei allen Indianern Südamerikas von Guyana bis hinab ins südliche Brasilien nach provisorischer Beerdigung die Toten exhumiert, sorgsam entfleischt und alsdann die Knochen mit Uruku rot gefärbt; darauf folgt eine Ausschmückung dieser Knochen, namentlich des Schädels mit roten Federn. Auch diese Rotfärbung hängt wohl mit ursprünglicher Blutfärbung zusammen, da Hinterbliebene und Leidtragende sich über den Knochen die Haut ritzen und das Blut auf die rot bemalten oder zu bemalenden Skelettreste tropfen lassen. Auch die Leidtragenden färben sich mit Uruku rot.[1] Solche in Körbe gesammelt beigesetzten rot bemalten Knochen waren die einzigen Überreste, die Humboldt noch vorfand vom untergegangenen Stamm der Aturen (A. v. Humboldt und A. Bonpland, Reisen in den Äquinoktialgegenden des neuen Kontinents IV [1823], 541).

Manche Forscher haben dieser Entfleischung der Knochen auch im Totenritual europäischer Völker einen breiten Raum zuweisen, aus ihr — so z. B. Virchow — die oben besprochene Rotfärbung von Skeletten auch in Europa erklären wollen. Soweit meine Kenntnis reicht, sprechen die Tatsachen gegen beides. Nur zwei Fälle möchte ich herausheben: Skadowsky berichtet Anthropol. III (1892) 500, daß bei Bielozerki, Distr Cherson in Kurganen der Steinzeit gefunden seien des ossements colorés probablement après la décomposition du corps; als Grund für letztere Annahme gibt er an, daß die Knochen unregelmäßig verstreut gefunden seien; daß das kein Beweisgrund sein kann, weiß, wer oftmals Gräber geöffnet hat und darin, auch bei sonst völlig intaktem Bestand die Skeletteile verwirrt fand: das Eindringen von Wasser oder von Nagetieren

[1] Preuß *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten* 123, 127; v. d. Steinen *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens* 505—511.

gibt in vielen Fällen noch heute erkennbar die Ursache an. Wichtiger ist die Beobachtung eines so gewiegten und gewissenhaften Forschers wie Piette (Anthropol. VII, 386; Zeitschr. f. Ethn. 1900, [314]), der an zwei Skeletten aus Mas d'Azil, die rot gefärbt sind, Schabspuren von Feuersteinmessern gefunden haben will; auch seien die Knochen außer Zusammenhang. Dieser Fall bedarf jedenfalls der Nachprüfung, genügt aber unter keinen Umständen, um Virchows u. a. Erklärung in irgend nennenswerter Weise zu stützen.

Zu weiterer Bekräftigung meiner Annahme, daß die rote Bemalung des Leichnams den Schein des Lebens, ja eines höheren Lebens darstellen sollte, möchte ich etwas weiter ausgreifen auf die rituelle Verwendung der roten Farbe überhaupt.

Wenn afrikanische Fetische heutzutage zeitweilig mit Blut bestrichen werden, so ist das ein Opferritus; das Kostbarste ist dem Menschen das Leben; indem er der Gottheit den eigentlichen Lebensstoff darbringt, sie selbst damit ausstattet, glaubt er — do ut des — die Gottheit zu zwingen, auch ihm wieder sein Leben sicherzustellen. Ob solches Opfer eine Sühnhandlung, ob eine Danksagung, ob der bloße Ausdruck einer Bitte ist, beeinflußt die obige einfache Erklärung nicht weiter. Die Gottheit wird lebens- und tatkräftig eben dadurch, daß sie mit dem Lebensstoff in unmittelbare Berührung gebracht wird, sie freut sich, auf solche Weise veranlaßt und in den Stand gesetzt zu werden, ihre eigene Kraft belebt und anwendbar gemacht zu sehen. Verwandt, wenn auch nicht mehr identisch mit diesem Denkprozeß des primitiven Menschen ist ein anderer, der die Kongoneger, die Bewohner der Nikobaren u. a. veranlaßt, ihre Fetische alljährlich mit roter Sandelholzschminke über und über rot zu färben. Solche sich regelmäßig wiederholende Rotfärbung vermag ich nicht anders zu verstehen, als die alljährliche Neubehandlung des kapitolinischen Iuppiter mit minium (Wissowa, Rel. u. Cult. d. Röm. 36 und 111, Marquardt

Staatsverw. II, 582 ff.). Entsprechend trägt Iuno einen purpurnen Mantel, und ebenso die Frauen, die ihr opfern. Und schwerlich anders als beim Iuppiter ist die rote Färbung aufzufassen, die uns entgegentritt auf altitalischen Terrakotten und Skulpturen aus weichem Stein, auf etruskischen Porträtbüsten und Wandmalereien (z. B. den Tontafeln von Caere, den Masken des Phersu [Mond. d. Ist. XI, 25] u. a.), desgleichen auf altgriechischen Porosbildwerken und (literarisch überliefert) auf alten Schnitzbildern, an männlichen Gestalten auf polychromen archaischen Vasen usw. Es soll eben wirklich pulsierendes kraftvolles Leben zum Ausdruck gebracht werden. Je ursprünglicher die Kunst, um so naiver und unmittelbarer die Versuche, die Illusion des Lebens zu erwecken. So mußte auch der Triumphator sich mit dem Menniganstrich des Iuppiter o. m. schmücken, um als lebendiger Repräsentant des höchsten Gottes, dessen Epiphanie seinen Mitbürgern darzustellen er berufen war, von der Jugendkraft desselben eine möglichst augenfällige Vorstellung zu geben. Das gleiche bedeutet natürlich die rote Färbung, mit welcher gerade die kräftigsten Naturdämonen, wie Pan, Silene, Satyrn, Priapos, Silvanus u. a., auch der Phallos selbst, wo er fetischartig auftritt, in typischer Weise charakterisiert wurden. Und wenn die Indianer Nordamerikas, so noch heute in Kanada, sobald sie auf den Kriegspfad gehen, sich durch roten Anstrich ein mehr kriegerisches Ansehen geben, so ist das schließlich wiederum dasselbe. Ebenso, wenn die Schamanen ihr Gesicht rot färben. Die natürliche Wahrnehmung der Rötung des Antlitzes bei jeder durch inneren oder äußeren Anlaß hervorgerufenen Erregung, bei jeder stärkeren Anspannung der Kräfte, mußte dazu führen, in derartiger Rötung den Ausdruck der Energie zu erkennen, die anderen imponiert. Die Röte ist physiologisch ja die Folge größeren Blutreichtums der Haut, der bei einigen Völkern stärker, bei anderen schwächer ist; besonders stark z. B. bei den Ägyptern. Bei den Indianern Amerikas dagegen ist die Rötung wesentlich die Folge regel-

mäßiger Behandlung der Haut mit Öl; starkes Ölen der Haut bewirkt nach Untersuchungen Virchows, K. Rankes u. a. stärkere Rötung der Haut[1]: daher ist es sehr leicht denkbar, daß die uns oft überraschende stark rote Behandlung der Männerhaut nicht nur in der ägyptischen, sondern auch in der altgriechischen, etruskischen und römischen Kunst der Natur mehr entsprochen haben mag, als wir es uns gewöhnlich vorstellen, weil die heute nicht mehr übliche Ölbehandlung der heutigen Haut des Südländers fehlt, so daß die pigmentarme gelbliche Hautfarbe an die Stelle getreten ist. Somit ist es sehr wohl denkbar, daß die Alten sehr viel mehr als wir an stärkere Rötung der Männerhaut gewöhnt, sie stärker als wir vermißten, wo sie fehlte, also naturgemäß namentlich beim Toten.

Kehren wir noch einmal zum Rot als Ausdruck von Kraft, von pulsierender Lebensenergie zurück! Wir sind der Anwendung von roter Färbung begegnet gerade bei Göttern und dämonischen Wesen, welche besondere Naturkraftwesen waren. Noch ein paar Beispiele aus Indien: die 5 Pandus, auf den Feldern aufgereihte Steine, die auch Hüter des Feldes genannt und als solche verehrt wurden, augenscheinlich eine uralte Feldkultform, mußten immer rot angestrichen werden: Opferblutersatz, wie Liebrecht meinte, ursprünglich vielleicht. Aber für diesen Fall genügt m. E. auch die Erklärung Moores Hindoo Pantheon 6, wenn er sagt: „The means, by which the Linga, Siva, Mahadeva are symbolized, are obeliscs, pillars of any shape especially pyramids, upright stones. The pillar is often of a red colour as this is supposed to signify the creative power.“ So ist der heilige Stier in der Pagode von Surat rot gemalt. Ein anderes indisches Beispiel ritueller Rotfärbung: (Journ. R. Asiat. Soc. VII 1843, 20, danach Frazer zu Paus. V, 354) „The Waralis, a tribe who inhabit the jungles of northern Koukan in the Bombay Presidency, worship Waghia, the lord of the

[1] *Zeitschr. f. Ethn.* 1898, 70. Vgl. übrigens auch Schwalbe *Mitt. d. anthropol. Ges.* Wien XXXIV (1904) 332.

tigers, in the form of a shapeless stone smeared with red lead (Mennig) and clarified botter. They give him chickens and goats, break cocoanuts on his head and pour oil on him; and he preserves them from tigers, gives them good crops, and keeps disease from them.“ Oder: „At Poona there is a sacred stone which is coloured red and oiled“ (Asiatic Researches VII 394).[1]

Daß solche rote Farbe nicht immer aus mineralischem oder vegetabilischem Farbstoff hergestellt war, sondern oft, ursprünglich gewiß sehr viel häufiger als später, der originale Lebensstoff, das Blut selbst noch die Stelle der künstlichen Ersatzfarben einnahm, ist selbstverständlich: „In Madagascar many stones are anointed with fat or oil by their worshippers, who sometimes sprinkle them with the blood of a victim (Frazer a. a. O.). Hier sind wir ja der letzten Wurzel der ganzen Vorstellungsreihe unmittelbar nahe, zugleich wieder dem Ausgangspunkt der Blutopfer. Alle chthonischen Wesen, chthonische Götter und Dämonen, Heroen und Tote, verlangen noch in der Zeit ausgebildeter griechischer Religion nach Blut; für sie bleibt beim Tieropfer, wie in Urzeiten natürlich beim Menschenopfer, das Blut das eigentlich und einzig Begehrenswerte, am Fett, Fleisch, Knochen liegt ihnen gar nichts. Denn Blut gibt Kraft, gibt Leben: bestreicht man doch deswegen in Brasilien die Kinder mit dem Blut erschlagener Feinde, damit sie ebenso stark werden, taucht in Ozeanien die Lanzen in feindliches Blut, um sie unbezwingbar zu machen (Mougeolle Rev. de l'anthrop. XIV [1885], 84). Wer denkt nicht an Siegfrieds Feiung durch das Bad im Drachenblut (Nibelungen Str. 899—902)!

Diese Sehnsucht aller Unterirdischen, mögen sie nun unmittelbar als Tote empfunden sein oder zur Gespensterwelt gehören, Erdkobolde oder Teufel heißen, geht durch alle Vor-

[1] Viel hierher Gehöriges hat Frazer gesammelt in seinem *Pausanias* vol. III p. 20—22.

stellungen noch des heutigen Volksglaubens durch; mit Blut verschreibt sich Faust dem Mephisto, in rotem, goldverbrämtem Kleide tritt noch bei Goethe Mephisto auf, die rote Hahnenfeder schmückt seinen Hut. Satan ist „der Rote“, doch gewiß eher, weil er der „Unterirdische“ ist, wie als Nachfolger des Blitz- und Donnergottes Donar, der „rot“ war, wie der indische Rudra, weil Rot die Farbe von Licht und Feuer ist. So sind noch heute in Hinterpommern die Unterirdischen kenntlich an roten Mützen, die sie regelmäßig tragen (Knoop, Volkssagen, Erzählungen usw. aus dem östlichen Hinterpommern, 108). So anderswo die Erdmännchen, Zwerge, Kobolde usw. So werden noch heute als Rarität in den Wiener Sammlungen (früher in der Hofburg) zwei Alraune aufbewahrt, die in rote Scharlachgewänder gekleidet sind (Rochholz). So haben die Hexen rote Augen, auch wohl rote Haare. Die Geister des irischen Volksglaubens sind rot gekleidet und dabei boshaft und tückisch (gewiß nicht, wie Rochholz meint, weil die in Irland so unbeliebten englischen Soldaten rot gekleidet seien). Rote Haare und roter Bart zeigen nach weitverbreitetem Volksglauben boshafte, tückische Art an.[1] Nach aargauischem Glauben steckt sogar in rotem Schwein eine Hexe. Judas hatte nach der Ansicht des Volkes rote Haare.

Die Versuchung läge sehr nahe, solche Betrachtungen über die Bedeutung der roten — und zwar der blutroten — Farbe noch weiter auszuspinnen, an ihre Bedeutung als Farbe des Blutes zunächst ihren abwehrenden, apotropäischen Charakter anzuknüpfen, daran wieder ihre Bedeutung als Glücksfarbe, Hoheitsfarbe usw. Ein langes und ungemein interessantes, überall in die Gegenwart hinabführendes Kapitel. Doch würde mich dessen Verfolgung zu weit abbringen von dem Rahmen, welchen ich diesen meinen Betrachtungen habe geben wollen,

[1] Wackernagel *Kleine Schriften* I 172ff., Grimm *D W* VIII 1296, Schiller-Lübben *Mittelniederdeutsches Wörterb.* III 512, Wuttke-Meyer *Volksabergl.* 218 u. sonst oft.

durch die Überschrift „Rot und Tot“. Ich wünschte zu zeigen, an einem Beispiel, wie sorgsame Sammlung und Untersuchung von Bräuchen, die nur in der Peripherie der Mittelmeergebiete, in Spanien und Rußland noch in die Metallzeit hinabreichen, in den zwischenliegenden Ländern schon in der Steinzeit zu Ende gehen, aber bei Naturvölkern klärende Parallelen haben, uns helfen können, um Erscheinungen der klassischen Zeiten, ja in einigen Ausschwingungen noch unserer Tage als rudimentäre Überlebsel primitiven Denkens zu erfassen und so zu verstehen.

Hermes und die Hermetik

Von **Th. Zielinski** in Petersburg

[Schluß]

II

Der Ursprung der Hermetik

23. Im vorhergehenden Abschnitt haben wir dargelegt, daß in der hermetischen Literatur drei dogmatische Schichten durcheinander gerührt sind; es wird im Interesse der folgenden Untersuchung angezeigt sein, die hauptsächlichen Dogmen in knappster Fassung nebeneinander zu stellen:

'peripatetische' Fassung	'platonisierende' Fassung	'pantheistische' Fassung
	1) Wer hat die Welt erschaffen?	
Die 'hermetische Dreifaltigkeit': *Νοῦς*, *Νοῦς δημιουργός* (='Ερμῆς) und *Λόγος*.	Der *Νοῦς* archetypisch im Sein, worauf sie die *Βούλησις θεοῦ λαβοῦσα τὸν Λόγον* in der Erscheinung nachbildete.	Gott, indem er aus sich die Welt als zweites göttliches Wesen schuf.
	2) Wo kommt das Übel her?	
Aus der Welt, die ëin *πλήρωμα κακίας* ist und das Gute nicht faßt.	Aus der Erde allein, während die Welt gut ist.	Aus der Welt, die wohl *bonorum plenissima* ist, aber als das All auch die Samen des Übels enthielt.
	3) Wie ist der Mensch gefallen?	
Durch Ansteckung der Planetengeister, deren Sphären er im Gottähnlichkeitswahn durchbrechen wollte.	Durch Vermählung mit der Erscheinung und seinem Trugbild darin, zu dem er in Liebe entbrannte.	Überhaupt nicht.

'peripatetische' Fassung	'platonisierende' Fassung	'pantheistische' Fassung
4) Wozu ist der Mensch ins irdische Leben versetzt?		
Zur Strafe für den Sündenfall.	Zur Strafe für den Sündenfall.	Als Zuschauer der Herrlichkeit der Welt.
5) Was ist das *τέλος* des Lebens?		
Die Rückkehr zu Gott (*ἀποθέωσις*).	Die Rückkehr zu Gott (*παλιγγενεσία*).	Die Verjüngung der Welt (*ἀνανέωσις*).
6) Wie wird die Rückkehr zu Gott erreicht?		
Durch tugendhaften Wandel.	Durch Abtötung der Sinne.	—
7) Wie wird das Böse bestraft?		
Durch den *τιμωρὸς δαίμων*.	Durch Wanderung der Seele in Tierleiber.	Durch sich selbst.
8) Was ist der *ἔρως*?		
Das Mittel der notwendigen Fortpflanzung.	Als Ursache des Todes das hauptsächliche Übel.	Ein herrliches Mysterium.
9) Was ist der *νοῦς*?		
Das Besitztum weniger, die er zu Gott führt.	Das Besitztum weniger, die er zu Gott führt.	Die allgemeine Gabe.

Wie sich der Leser ferner erinnern wird, ist die 'peripatetische' Fassung die Grundfassung der Hermetik; die platonisierende offenbart sich schon dadurch als ein späterer Einschub, weil in ihr für Hermes schlechterdings kein Platz ist. In der Tat, wenn wir, dem obigen Grundsatz gemäß (§ 21), das Mythologem als den Vater des Philosophems ansehen, so ist Hermes — neben Zeus — der zweite Gott der Hermetik; er ist somit in der peripatetischen Fassung der *Νοῦς Δημιουργός*, in der pantheistischen der göttliche Kosmos — für die erstere Annahme enthielt die *Κόρη κόσμου* die Bestätigung, für die zweite steht sie noch aus. Anders die platonisierende Fassung: sie bietet uns keinen Hermes, ist somit in der Hermetik nicht ursprünglich. Und da sie sich zudem voll und ganz erklären

läßt als die Verbindung platonisierender Ideen mit der Hermetik, so ist es klar, daß die Untersuchung vom Ursprung dieser letzteren es nur mit zwei Fassungen — der peripatetischen und der pantheistischen — zu tun hat. Die theologische Formel der peripatetischen lautet: Hermes ist der schöpferische *Νοῦς*; die der pantheistischen: Hermes ist der Kosmos.

Das müssen unsere Leitsterne sein für die Forschung nach dem Ursprung der Hermetik. Aber wohin sollen wir den Weg nehmen?

Reitzenstein antwortet: nach Ägypten. Mit welchem Recht, das wird der Leser schon auf Grund unseres ersten Abschnittes beurteilen können. Wir haben den gesamten Ideengehalt der Hermetik aufgerührt; hat er je das Gefühl gehabt, nicht auf griechischem Boden zu stehen? Der Hauptfehler Reitzensteins war, daß er den Unterschied zwischen der höheren und der niederen Hermetik vollkommen verwischt hat. Die niedere, die Magie und Alchemie vereinigt, deren Literatur die Zauberpapyri und die Goldmacherrezepte bilden, — sie hat tatsächlich aus ägyptischen Quellen geschöpft, sie konnte es auch, da das Vorhandene verwendbar war. Die höhere Hermetik dagegen — diejenige, mit der wir es hier zu tun haben — konnte es beim besten Willen nicht. Was man so „ägyptische Religionsphilosophie“ nennen könnte, mußte dem griechischen und griechisch gebildeten Geist einfach unverständlich sein; es sind tatsächlich, wie der hermetische Spötter sagt, *φωναί*, nicht *λόγος*, die griechisch überhaupt nicht wiederzugeben sind.

Wir wollen das an dem Resultat feststellen, das Reitzenstein selber für das sicherste hält. S. 62 ff. wird der ägyptische Hymnus auf Ptah mitgeteilt. Der Hymnologe unterscheidet von ihm acht 'Erscheinungsformen', die vierte ist 'Ptah der Große'. Er ist zugleich der Allgott Atum; Horus ist als das Herz, Thot als die Zunge des Götterkreises Abbild des Atum; Thot ist in Atum als Ptah entstanden (das begreife einer!). Das Bewegen aller Glieder vollzieht sich nach Ptahs Befehl

wegen des Wunsches des Herzens, welcher von der Zunge kommt und die Gesamtheit der Dinge tut. Thot vereinigte sich mit Ptah, nachdem er alle Dinge hervorgebracht hatte usw. — Will man den 'Gedankengehalt' dieses Theologems griechisch ausdrücken, so erhält man (da Ptah = Hephäst, Horus = Apollon und Thot = Hermes ist) folgendes: „Auf den Befehl des Hephäst, den ihm Apollon überbrachte, hat Hermes die Dinge geschaffen und sich nachher mit Hephäst vereinigt" — wie wenig das mit der Hermetik zu tun hat, sieht jeder. Anders Reitzenstein (S. 66): Ptah ... ist als Zunge, als Wort, niedergestiegen, die *διακόσμησις* zu vollbringen; aber das Wort ist nur der aus der Person herausgetretene, gewissermaßen emanierte Gedanke „Thot und Horus sind unlöslich in Ptah verbunden" (so wird also zunächst für 'Zunge' — 'Wort' und für 'Wunsch' — 'Gedanke' substituiert). „Für den Griechen, der solche Lehre etwa hörte, mußte sich von selbst folgende Abfolge (!) von göttlichen Wesen bilden: *θεός* — *δημιουργός* oder *δημιουργὸς Νοῦς* (das soll Ptah sein — mit welchem Recht, mag der Leser entscheiden) —, endlich *Νοῦς* und *Λόγος* (also eine Vierfaltigkeit). Das trifft in der Hauptsache wunderbar mit der Grundvorstellung im Poimandres zusammen ..."

Mit Verlaub: alle willkürlichen Interpolationen Reitzensteins einmal zugegeben, wäre der *δημιουργὸς Νοῦς* der Ptah; nun schafft aber im Hymnus nicht Ptah unmittelbar die Dinge, sondern Thot, im Poimandres dagegen eben der *δημιουργὸς Νοῦς* auf Befehl des ersten *Νοῦς*: wo ist denn da die Ähnlichkeit? Doch weiter:

„Ja, diese Übereinstimmung wird noch stärker, wenn wir erwägen, daß, wenn Thot nach der *διακόσμησις* sich wieder mit Ptah vereinigt, er diese Ordnung von ihm getrennt, also von ihm entsendet oder emaniert, vollzogen haben muß.[1] Der Verfasser hat die Anschauung, daß das Wort nur der heraus-

[1] Hoffentlich treffen wir damit den Sinn des Ägypters; im allgemeinen ist es unverzeihlicher Optimismus, zu glauben, daß unsere Logik auf die ägyptische Theologie anwendbar ist.

tretende Gedanke ist und beide unlöslich zusammengehören, scharf zum Ausdruck gebracht.[1] Hierdurch erklärt sich jene in der griechischen Schrift uns früher unerklärbare Angabe, daß der *Λόγος* nach Vollziehung der *διακόσμησις* zu dem *δημιουργὸς Νοῦς* zurückkehrt und mit ihm zusammen ein einziges Wesen ausmacht.“ Diese Angabe haben wir oben (§ 6; u. S. 37) auf dem Boden der Hermetik selber erklärt; Reitzensteins Erklärungsversuch ist keiner, eben weil seine Gleichung Ptah = *Νοῦς δημιουργός* reine Willkür ist; will man durchaus die ägyptische Göttertetras mit der hermetischen Dreifaltigkeit parallelisieren, so ist Ptah — der Urschöpfer — natürlich der erste *Νοῦς*, Horus als der Wunsch, aus dem Reitzenstein den 'Gedanken' macht, der zweite *Νοῦς* und Thot der Logos — und da sieht man, daß nichts stimmt.

Und das ist die Methode, die Reitzenstein S. 68 ausrufen läßt: „Mit ungeahnter Sicherheit hat sich der eine Teil der Poimandreslehre als ägyptisch nachweisen lassen!“ Ich habe es für meine Pflicht gehalten, sie einmal kritisch zu beleuchten, nachdem Wessely (Woch. f. kl. Phil. 1904, S. 562) gerade diesen Teil der Reitzensteinschen Resultate gebilligt hat; ich fürchte, die ungesunden Dünste der ägyptischen Theologie können es auch anderen antun, wenn nicht rechtzeitig für scharfe kritische Zugluft gesorgt wird. Und da Reitzenstein selber dieses Stück für das sicherste ausgibt, so glaube ich mit der Erklärung, daß in der höheren Hermetik, von Äußerlichkeiten abgesehen[2], gar nichts Ägyptisches enthalten ist —

[1] So scharf, daß beide Begriffe in ihn erst hineininterpoliert werden mußten, damit die „Anschauung“ herauskomme.

[2] Dazu gehören die Namen Ammon, Tat, Isis, Horus, die dazu dienen, den Offenbarungen den Schein eines fabelhaften Alters zu geben — so hat ja auch die griechisch-babylonische Astrologie die ägyptischen Schwindelzahlen sich nutzbar zu machen verstanden. Ferner einige Kleinigkeiten, die über die niedere Hermetik in die höhere gedrungen sind, wie die *ὑγρὰ ἀμμός* im *λόγος ἱερός* III u. dgl. m. Mit der niederen Hermetik ist die höhere allerdings durch mancherlei Fäden verbunden; da behalten die Untersuchungen Reitzensteins ihren Wert.

dem gesamten Nebelmeer der ägyptischen Theologie den Rücken kehren zu dürfen.

24. Den nächsten Schritt wird uns ein Denkmal ermöglichen, dessen Einreihung in unser Forschungsmaterial gleichfalls Reitzensteins Verdienst ist — die Straßburger Kosmogonie (herausg. in „Zwei religionsgeschichtliche Fragen", Straßb. 1901). Es ist ein episches Fragment aus zweimal 45 Zeilen bestehend, beidemal zu Anfang besser, gegen das Ende schlechter erhalten. Aus der gleichen Zeit und von der gleichen Handschrift ist ein poetisches Enkomion auf Diokletian und die Seinen; daraus folgert Reitzenstein, daß auch die Kosmogonie um diese Zeit gedichtet ist. Daß der Schluß gewagt ist, braucht nicht bewiesen zu werden; doch ist die Zeit des Gedichtes gleichgültig (nur als Terminus ad quem ist 300 n. Chr. von Wert), wichtig die Zeit der Lehre; und da werden wir sehen, daß es sich um ein dem Poimandres vorausliegendes Glied in der Entwickelung der Hermetik handelt.

Ich führe die entscheidenden Stellen mit Reitzensteins Ergänzungen an. Wo das Fragment beginnt, handelt es sich um die Erschaffung des Hermes.

> *[ἐ]ξερύσας τινὰ μοῖραν ἑῆς πολυειδέος ἀλκ[ῆς].*[1]
> *κεῖνος δὴ νέος ἐστὶν ἐμὸς πατρώϊος Ἑρμῆς*[2],
> *τῷ μάλα πόλλ' ἐπέτελλε καμεῖν περικαλλέα κ[όσμον].*

[1] Dazu Reitzenstein: „Wiewohl die Erwähnung der Kräfte an Philo, die Betonung der Emanation an die Gnosis erinnern könnte, wird es besser sein (sic), an ägyptische priesterliche Formeln und Vorstellungen zu denken. Von dem Gotte Tun heißt es „dein Auswurf ward zum Gotte Schu und dein Ausguß zur Göttin Tafnut". — Mit anderen Worten: „wiewohl uns die besten Analogien auf griechischem Boden zu Gebote stehen, wird es besser sein, total unähnliche aus der ägyptischen Religion heranzuziehen." Hat Zeus den Hermes etwa „ausgeworfen"? — Ist etwa Schu = Hermes? Es ist übrigens auch gar nicht gesagt, daß das *ἐξερύσας* auf die Erschaffung des Hermes durch Zeus gehe.

[2] Hier ist *νέος* unverständlich (anders Eratosth. Hermes fr. 15 Hiller); ich schwanke, ob (im Hinblick auf den Poimandres) *Νόος* oder,

Er gibt ihm daher den schöpferischen goldenen Stab als

πάσης εὐέργοιο νοήμονα μητέρα τέχνης[1]

und setzt sich selbst ἐν περιωπῇ, um die Werke des Sohnes zu schauen. Dieser geht an die Arbeit.

Nun ist so viel klar: wenn dem Hermes aufgetragen wird, die Welt zu schaffen, kann er nicht selbst diese Welt sein: wir stehen auf dualistischem, nicht auf pantheistischem Boden. Wenn also fortgefahren wird:

αὐτὰρ ὁ θεσπεσίην φορέων τετράζυγα μορφὴν
10 ὀφθαλμοὺ[ς κάμ]μυσε ⟨σ⟩ κ[εδαζ]ομένης ὑπὲρ αἴγλης,

so ist entweder die τετράζυξ μορφή nicht die Welt in ihren vier Elementen, oder φορέων kann nicht richtig sein. Nun ist ersteres unzweifelhaft[2]; also ist φορέων zu ändern. In der

---

mit Verkürzung der Pänultima, θηναιός zu schreiben ist. Ἐμὸς πατρώϊος Ἑρμῆς ist am natürlichsten aus hermetischen Quellen zu erklären: *Ascl.* 37 *Hermes cuius avitum mihi nomen est.* Er ist für den Redner πατρώϊος wie Zeus für Herakles, Soph. *Trach.* 288.

[1] Dazu vergleicht Reitzenstein selbst hymn. Merc. 529 πάντας ἐπικραίνουσα θεοὺς ἐπέων τε καὶ ἔργων und fährt fort: „Die Erfindung kann also alt sein; doch wirken auf den Dichter sicher (!) jüngere Zaubervorstellungen mit ein.“ Und nun wird der Stab des Moses = Hermes = Thot herangezogen, der Stab der Isis — und so der ägyptische Einfluß 'bewiesen'.

[2] Reitzenstein: „τετράζυγα bezieht B. Keil auf die vier Elemente, und hierfür würden Nonnos 12, 119 ὅλῳ τετράζυγι κόσμῳ und Philo περὶ φυγάδων 562, 23 sprechen. Doch wirkt zugleich wohl auch eine ägyptische Vorstellung mit. Über die Bilder des Thot als Sonnengott (vielmehr: einfach des Sonnengottes) vgl. Macr. *Sat.* I 19, 10.“ Da jedoch letztere Stelle für τετράζυξ nichts abwirft, schwebt die „ägyptische Vorstellung“ in der Luft. Entschiedener ist Reitzenstein im *Poimandres* 115; dort sagt er, charakteristisch genug, „In dem Gedicht ... habe ich die ägyptischen Elemente ... noch zu wenig hervorgehoben. Zu den beiden Versen αὐτὰρ κτἑ. ist die oben ... erwiesene Vorstellung, daß Hermes in jedem der vier Himmelsteile eine andere Gestalt hat, und die für den Sonnengott übliche Formel 'der sich selbst verhüllt in seiner Pupille und dessen Geist aus seinen Augen hellstrahlend leuchtet' zu vergleichen.“ Was der letztangeführte Aberwitz mit unserer Stelle zu tun hat, sehe ich nicht ein. Die vier Gestalten des Hermes sind: im

Tat, warum schließt Hermes die Augen?[1] Die Antwort gibt σκεδαζομένης ὑπὲρ αἴγλης. Die Elemente sind noch vermischt, das Feuer durchdringt den ganzen Ball. Kein Auge kann den unendlichen Glanz aushalten; das verlangt aber nicht φορέων, sondern ἐφορῶν. Vom Schicksal der μαρμαρυγή war im zerstörten V. 22 die Rede; sie verzieht sich zunächst in die oberen Regionen und bildet den αἰγλήεντα αἰθέρα (V. 25), bis aus ihr die Gestirne werden.

Mit seinem Wort und dem goldenen Stab macht Hermes dem Widerstreit der Elemente ein Ende; sie gehen auseinander, einer besseren Vereinigung in der Zukunft gewärtig. Nun bringt Hermes zunächst den Äther in kreisende Bewegung[2], bildet sodann den Himmel als eine Hohlkugel, schmückt ihn mit den sieben Zonen, jede von einem Sterngeist beherrscht, deren Wandel das Schicksal bestimmt.[3] In der Mitte der Hohlkugel befestigt er aber die Erde, deren Achse, von den beiden Polen begrenzt, sich vom glühenden Süden zum kalten Norden hinzieht. Auf der Erde sind zwei Weltteile, vom Ozean umgeben und durch einen langen Golf voneinander getrennt.

Osten der Ibis, im Westen der Pavian, im Norden die Schlange, im Süden der Wolf; die sollen hier gemeint sein, statt der vier Elemente? Trotzdem für τετράζυξ nur diese, nicht jene Bedeutung erwiesen ist? — Und nun der Schluß: „Man kann das Lied in Wahrheit ebensowohl ganz ägyptisch nennen." Homer und Hesiod bekanntlich auch — nach derselben Methode.

[1] Auch hier Reitzensteins ägyptische Phantasien: „ich bin der, der, wenn er die Augen öffnet, so wird es hell, und wenn er die Augen schließt, so wird es dunkel." Nun, Hermes schließt die Augen, und es wird nicht dunkel (V. 22, 25); wozu sollte es auch? Wo bleibt dann aber die Ähnlichkeit?

[2] V 26 eher παλινδίνητον [ἔτευξε]; Reitzensteins [ἀνάγκην] läßt keine Konstruktion zu.

[3] Reitzensteins Ergänzung ἄλη ὢν [τείρεα δινεῖ] ist astronomisch falsch: die τείρεα sind am Firmament befestigt, dessen Drehung von der der Planeten unabhängig ist. Anknüpfend an *Poim.* 9 καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἱμαρμένη καλεῖται ist [μοῖραν ὑφαίνει] oder ähnlich zu schreiben.

Hier bricht die eine Hälfte des Fragmentes ab; die zweite hat es mit der Erschaffung des Menschen zu tun.

Noch gab es weder Sonne noch Mond; es herrschte die taglose Nacht, vom Sternenschimmer erhellt. Da geht Hermes ans Werk: durch die neblige Luft steigt er zur Erde nieder, von seinem Sohne Logos begleitet. Er geht auf die Suche nach einem *χῶρος* [*εὔκρη*]*τος*, um dort eine Stadt zu gründen,

> *ἄστυ* [*καλῶν ἀνάμ*]*εστον, ὅ κεν πεπολισμένον εἴη*
> *ἄξιο*[*ν ἀνθρώπων γενε*]*ὴν εὐφεγγέα δέχθαι,*

wie ich ergänzen möchte. Den Norden verwirft er (V. 15—20) als unfähig, das Menschengeschlecht aufzuziehen; ebenso den Süden (V. 21—26): zusammenfassend betont V. 27—30 die Ungeeignetheit beider großer Weltteile (V. 27 ... *δύω κατὰ κόσμον ἔασι*) zur Aufnahme des Menschensamens; was bleibt dann aber übrig? Ich denke, wenn die *ἤπειροι* ausgeschlossen werden, so bleibt eine Insel, eine *νῆσος* nach ... vielleicht die des Pelops? Sehen wir erst die Bruchstücke der arg beschädigten Stelle an: V. 33 ... *ὠκεανοῖο*, 34 ... *νομίῃσιν ἔδοσκεν* (*ἔδωκεν*?). In diesem Zusammenhang läßt sich kaum etwas anderes ergänzen als [*νύμφαις*] *νομίῃσιν*. Das würde stimmen: Nomia ist als Schwester der Kallisto eine arkadische Nymphe. *Νόμια* heißt eine arkadische Bergkette mit einem Heiligtum des Pan Nomios (Paus. X 31, 10; VIII 38, 11). Also war von Bergen die Rede, die Hermes den Nymphen der Weide schenkte; wenn es weiter heißt ... *τῶν δέ γε μέσσος*, so verstehen wir das am ehesten von einem Fluß, der mitten aus den Bergen entspringt, vielleicht vom Zauberstab des Hermes hervorgerufen. Ist von Arkadien die Rede, so kann nur Arkadiens Hauptfluß gemeint sein, der Ladon. Weiter mit Reitzensteins gefälligen Ergänzungen [*λεχ*]*ωιὰς ὠγυγίη χ*[*οῦ*]*ν* —, also wird die arkadische Erde vom Flusse befruchtet. Kann die nun *ὠγυγίη* heißen? Allerdings[1]:

[1] Reitzenstein legt viel Wert darauf, daß Ägypten bei Steph. Byz. *ὠγυγία* hieß. Nun ja; es war aber auch *Ἀρκαδία Αἰγύπτου πόλις*, nach demselben Steph. Byz.

Call. I 13 von Parrhasia ἀλλά ἑ Ῥείης ὠγύγιον καλέουσι λεχώιον Ἀπιδανῆες (= Ἀρκάδες). Das Weitere ist unverständlich, aber von einer Tochter des Ladon und der Erde weiß die Sage allerdings zu erzählen: es war Daphne (Sybel in Roschers Lex. Myth. s. v.; s. u. § 28).

25. Das ist freilich erst eine Möglichkeit: die Gewißheit muß anderswoher kommen. Aber so viel ist sicher: von der ganzen Straßburger Kosmogonie ist auch nicht ein Atom auf ägyptische und überhaupt außergriechische Einflüsse zurückzuführen. — Und nun nehmen wir die einzelnen Punkte durch.

Auch die Straßburger Kosmogonie erkennt eine Dreifaltigkeit an: Gott der Vater (des Hermes, also Zeus), Hermes und Logos. Und zwar ist Hermes der Demiurg, Sohn des obersten Gottes, Logos dagegen Sohn des Hermes. Das stimmt bis auf einen Punkt genau mit der Poimandrestheologie überein: den *Νοῦς Δημιουργός* hatte ja schon die *Κόρη κόσμου* durch Hermes ersetzt, oder vielmehr — da das Mythologem der Vater des Philosophems ist — statt des jüngeren metaphysischen den älteren religiösen Begriff bewahrt. Der unterscheidende Punkt ist aber folgender: in der Straßburger Kosmogonie ist Logos Sohn des Hermes und somit Enkel des Zeus, im Poimandres ist er Sohn des obersten *Νοῦς* und somit Bruder des *Νοῦς Δημιουργός*. Nun fragt es sich: 1) welche Anschauung ist die ältere? und 2) was ist der Sinn der Änderung?

Den ersten Punkt betreffend wird man schon deshalb geneigt sein, der Straßburger Kosmogonie den Vorzug zu geben, weil sie die mythologischere ist; es kommt aber die entscheidende Stelle Plato Krat. 408 C hinzu, die Reitzenstein wohl herangezogen, aber nicht verwertet hat; wir kommen darauf noch zurück, einstweilen nur so viel: Plato rechnet mit der gegebenen Vorstellung, daß Hermes Vater des Logos ist. Somit ist die Straßburger Kosmogonie ein Mittelglied zwischen Plato und dem Poimandres; und wie sie an Plato, so findet

der Poimandres seinen Anschluß an die Logosspekulationen, die im johanneischen Evangelium gipfeln. Logos ist es, der die Elemente scheidet und somit den Kosmos zum Kosmos macht, er ist nicht nur unmittelbar Sohn des obersten Gottes, sondern auch dessen ältester Sohn; so erst wurde die Weltschöpfung durch den Logos möglich. Damit ist auch der zweite Punkt beantwortet.

Halten wir am Resultat fest: die Straßburger Kosmogonie ist als Lehre älter als der Poimandres nebst der *Κόρη κόσμου*. So haben wir die hermetische Theologie rückmythologisiert, im ersten *Νοῦς* den Zeus, im *Νοῦς Δημιουργός* seinen Sohn Hermes erkannt; damit ist auch die Sicherheit gewonnen, daß auch das dritte Glied der Dreifaltigkeit, Hermes' Sohn Logos, das metaphysische Substitut einer ursprünglich mythologischen Potenz ist. Welches ist nun diese mythologische Potenz? — Die Interpretation der Kosmogonie hatte uns nach Arkadien geführt und somit nach der alten Heimat des kyllenischen Hermes; dort ist nun der Sohn des Hermes wohlbekannt — er heißt Pan. Dürfen wir nun den Pan als das mythologische Äquivalent des Logos betrachten? Die ganze Beweisführung zwingt uns dazu; aber wir haben auch ein direktes Zeugnis, es ist das soeben zitierte platonische. Man vergleiche:

Σ. 52. *Καὶ τό γε τὸν Πᾶνα τοῦ Ἑρμοῦ εἶναι υἱὸν διφυῆ ἔχει τὸ εἰκός, ὦ ἑταῖρε... Οἶσθα, ὅτι ὁ λόγος τὸ „πᾶν“ σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ „πολεῖ ἀεί“, καί ἐστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής... Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ λεῖον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν;... ὀρθῶς ἄρα ὁ „πᾶν“ μηνύων καὶ „ἀεὶ πολῶν“ — „Πὰν“ „αἰπόλος“ εἴη, διφυὴς Ἑρμοῦ υἱός, τὰ μὲν ἄνωθεν λεῖος, τὰ δὲ κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής. καὶ ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πάν, εἴπερ Ἑρμοῦ υἱός ἐστιν.*

Gerade die letzten Worte beweisen, daß das Mythologem, „Logos Sohn des Hermes“ für Plato ein gegebenes war. —

Ob es ihm selbst mit dieser Theorie Ernst war, können wir nicht entscheiden: sicher ist, 1) daß sie auf die sehr ernst gemeinte Lehre von den hypostasierten *ἄμφω τὼ λόγω* in der Sophistik, die uns aus Aristophanes geläufig ist, zurückgeht, und 2) daß sie in der Folgezeit sehr ernst genommen wurde. Man sehe sich die den Logos betreffenden Verse in der Kosmogonie an:

> ... *σὺν τῷ γε Λόγος κίεν ἀγλαὸς υἱός,*
> *λαιψηραῖς πτερύγεσσι κεκασμένος, αἰὲν ἀληθής,*
> *ἁγνὴν ἀτρεκέεσσιν ἔχων ἐπὶ χείλεσι πειθώ,*
> *πατρῴου καθαροῖο νοήματος ἄγγελος ὠκύς.*

Ist es nicht eine offenbare Polemik mit der platonischen Theorie vom *λόγος διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής*? Und daß die Theorie lange Zeit in den religionsphilosophischen Kreisen lebendig blieb, das sehen wir daraus, daß der Verfasser der von Hippolyt V 134 ff. exzerpierten Schrift (Reitzenstein 83 ff.) sie wiedergibt (160): *τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον* (*Ἄνθρωπον* näml. Attis) *οἱ Φρύγες καλοῦσιν „αἰπόλον“, οὐχ ὅτι ἔβοσκεν αἶγας καὶ τράγους, ὡς οἱ ψυχικοὶ ὀνομάζουσιν, ἀλλ᾽ ὅτι ἐστὶν „ἀειπόλος“, τοῦτ᾽ ἔστιν ὁ „ἀεὶ πολῶν“ καὶ στρέφων καὶ περιελαύνων τὸν κόσμον οἷον στροφῇ.*

Also noch einmal: das Mythologem, das mit stufenweiser metaphysischer Umdeutung in die Lehre der Straßburger Kosmogonie, von dort in die Poimandreslehre, von dort in die spätere Hermetik — und daneben in die Lehre der Stoa und die sonstige Logosspekulation — übergegangen ist, lautete ursprünglich folgendermaßen: Zeus zeugte den Hermes, Hermes den Pan. Gewiß ist in dieser Fassung mitnichten die Tiefe der späteren Spekulation auch nur als Keimanlage enthalten; aber ebenso sicher scheint mir zu sein, daß niemand auf den Einfall gekommen wäre, den *λόγος* als Gottheit zu hypostasieren, wenn sich diese Göttlichkeit nicht von selbst als philosophische Umdeutung des ursprünglichen Pan-Mythologems ergeben hätte. Und hier ist der Punkt, wo die

gesamte Logosforschung einzusetzen hat. Theoretisch geben alle zu, daß das mythologische Denken dem metaphysischen vorangegangen ist; praktisch scheut man sich, die Konsequenzen zu ziehen und die griechische Philosophie aus der griechischen Religion zu entwickeln.

Hier liegt die Sache deutlich, die Tradition kommt der Deduktion bestätigend entgegen. Nur eins bleibt unserem Scharfsinn zu erraten übrig: wie kam es, daß Pan gerade zu Logos umgedeutet wurde? Die Umdeutung setzt die Gleichung Hermes = *Νοῦς* voraus: weil der Gedanke Vater des Wortes ist, muß der Logos der Sohn des Hermes sein. So kommen wir denn mit der Gleichung Hermes = *Νοῦς* in eine recht frühe, jedenfalls vorplatonische Zeit. — Und noch eins: das Mythologem „Hermes Vater des Pan" ist nur in einer Gegend Griechenlands heimisch: Pan ist spezifisch arkadischer Gott. So werden wir denn aber und aber nach Arkadien geführt: es ist nicht anders, wir müssen eine altarkadische hermetische Kosmogonie annehmen. Das wird sich uns auch sonst bestätigen.

Daß überhaupt gedeutet wurde, dazu mag die Mißgestalt des arkadischen Herdengottes mit die Veranlassung gegeben haben. Er war ein *διφυής*; um ihn aufgeklärten Verehrern genießbar zu machen, mußte man ihn symbolisch erklären. Wie sich die Pantheisten des Themas bemächtigten, wird noch zu entwickeln sein (§ 32); hier stehen wir auf dem Boden des Dualismus. Pan konnte nur der Logos, der wahr-falsche sein. Einer späteren Zeit genügt auch das nicht mehr: Logos war der nur-wahre. In Verbindung damit wurde auch die Doppelgestalt fallen gelassen, Logos war geflügelt und göttlich. Nur eine Reminiszenz blieb noch: er mußte dennoch, seiner früheren Doppelgestalt entsprechend, *ἄνω οἰκῶν ἐν τοῖς θεοῖς* und *κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς* sein. Diese Spur hat sich bis in den Poimandres erhalten: § 10 *ἐπήδησεν εὐθὺς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιούργημα καὶ ἡνώθη τῷ δημιουργῷ Νῷ· ὁμοούσιος γὰρ ἦν.*

26. „Jeder Leser hat zunächst wohl daran Anstoß genommen, daß in unserem Gedicht Sonne und Mond erst nach der Erschaffung des Menschengeschlechtes zu leuchten beginnen" — so Reitzenstein[1] (S. 61). Es ist indessen nicht das erstemal, daß uns dieser Zug begegnet — wir hatten ihn bereits in der *Κόρη κόσμου* (oben § 18). Die Schilderung der sonnenlosen Zeit ist in beiden Kosmogonien nicht unähnlich; man vergleiche die Straßburger

> [οὔπω] κύκλος ἔην Ὑπερίονος οὐδὲ καὶ αὐτὴ
> [εἰλι]π(ό)δων (ἐτίνασσε) βοῶν εὔληρα Σελήνη,
> [νύ]ξ δὲ διηνεκέως ἄτερ ἤματος ἔρρεε μούνη
> ἄστρων λεπταλέῃσιν ὑπὸ στίλβουσα βολῇσι

mit der *Κόρη κόσμου* S. 386, 4 *πλουσίαν τε νυκτὸς σεμνότητα, ἐλάττονι μὲν ἡλίου ὀξεῖ δὲ προσφορουμένην φωτί.* Dort werden S. 389 f. die Seelen geschaffen, S. 391 die Leiber der Menschen; bevor die Vereinigung vor sich geht, werden S. 393 die Planeten um ihre Gaben angegangen, worauf Sonne und Mond erst zu leuchten versprechen; S. 401 f. werden die Seelen eingekörpert und dadurch erst die Menschen geschaffen, und S. 402 erstrahlen Sonne und Mond in ihrem vollen Glanz. Daß sie hier und in der Straßburger Kosmogonie als Planeten schon früher vorhanden sind, ist offenbar Vermittelungstheologie: als die Schöpfung der sieben Sphären aus Plato in die Hermetik herübergenommen wurde[2], geriet sie in Widerspruch mit dem

[1] Wenn er freilich fortfährt, „weil die Götter, die in ihnen später wohnen, bei dieser Schöpfung noch selbst eingreifen", so imputiert er dem Verfasser des Gedichtes seine eigene Idee — daß Hermes sich später in die Sonne und der Logos, glaube ich, in den Mond verwandelt. Zum Glück wird diese Idee, wie sofort ersichtlich, durch die *Κόρη κόσμου* widerlegt. — Mit Dank soll dagegen das Zugeständnis notiert werden „in den altägyptischen Mythen kann wenigstens ich diesen Zug nicht nachweisen".

[2] Alt kann dies mehr astronomische als astrologische Element der Straßburger Kosmogonie nicht sein (astrologisch ist nur das [*μοῖραν ὑφαίνει*], und das habe ich erst ergänzt); in der vorplatonischen Hermetik war es somit die sternenhelle Nacht, während deren der erste Mensch bzw. die ersten Menschen geschaffen wurden.

Dogma von der späten Erschaffung von Sonne und Mond; dies wurde eine Zeitlang mit Hilfe der beregten Fiktion festgehalten und dann — schon im Poimandres — fallen gelassen. Daraus sehen wir, daß wir es mit einer uralt hermetischen Vorstellung zu tun haben.

Ich schäme mich fast fortzufahren: von dem, was ich zu entwickeln habe, gehört der ganze Ruhm der Entdeckung Reitzenstein, und nur seine unselige Ägyptomanie hat ihn auch hier gehindert, seinen Fund zu verwerten. Wenn wir nämlich fragen: „in welcher Kosmogonie gilt der Satz, daß die Menschen vor Sonne und Mond erschaffen worden sind?" — so gibt es darauf nur eine Antwort: in der arkadischen. Die Arkader sind es, die von den übrigen Hellenen als προσέληνοι verspottet wurden[1]; und der Spottname kann vernünftigerweise nur einen Sinn haben — nämlich den, den ihm Apollonios beilegt (IV 264):

Ἀρκάδες, οἳ καὶ πρόσθε σεληναίης ὑδέονται
ζώειν, φηγὸν ἔδοντες ἐν οὔρεσιν

Der Spott selber beweist, daß das Dogma als singulär empfunden wurde; tatsächlich ist von keiner anderen Kosmogonie etwas Ähnliches nachzuweisen.[2] Ist nun der arkadische Ursprung der

[1] Die Stellen bei Bursian *Geogr. Griech. II* 190[2]. Wie alt der Spott ist, wird sich schwer feststellen lassen. Aristoteles setzt ihn als bekannt voraus in der *Τεγεατῶν πολιτεία* (schol. Ap. Rh. IV 264 = fr. 591 Rose). Das Zeugnis des Steph. Byz. s. v. *Ἀρκάς*: *Ἵππυς δὲ ὁ Ῥηγῖνος λέγεται πρῶτος καλέσαι προσελήνους τοὺς Ἀρκάδας* hat an Wert verloren, seitdem die Zeit dieses Hippys zweifelhaft geworden ist. Noch wertvoller würde das Zeugnis des „Pindar" sein (fr. 74 b Schr.) *εἴτ' Ἀρκαδία προσελαναῖον Πελασγόν*, wenn die Autorschaft Pindars für diese von Hippolytos gerettete, doch wohl poetische Auseinandersetzung (V 134) mehr für sich hätte als die Autorität Schneidewins; Wilamowitz (*Hermes* 37, 332) geht nach der anderen Seite zu weit.

[2] Da ist nun wieder charakteristisch, wie Reitzenstein auch hier sein Ägypten hineinzubringen weiß. Bei Apollonios Rh. IV 261 ist von einer sehr alten Zeit die Rede, als die Sternbilder noch nicht vollzählig waren (*οὔπω τείρεα πάντα, τά τ' οὐρανῷ εἱλίσσονται . . . ἤεν ἀκοῦσαι* — also mit Abzug der jüngeren Katasterismen; daß von Sonne und Mond hier nicht die Rede ist, beweist schon die Anknüpfung *Ἀρκάδες, οἳ καὶ*

Hermetik gesichert? Ich sehe von allen anderen Spuren (§ 25 und 26) ab, halte mich nur an folgendes: 1) auf den Namen Hermes ist die Hermetik getauft; 2) Hermes ist entweder ein griechischer oder ein ägyptischer Gott; 3) im ersten Fall ist Arkadien, im zweiten Ägypten die Heimat der Hermetik; 4) das auffälligste Dogma der hermetischen Kosmogonie, die 'Proselenie' des Menschengeschlechtes, ist in Arkadien singulär, in Ägypten überhaupt nicht nachzuweisen, — ich denke, das allein entscheidet die Frage.

27. Die dritte Eigentümlichkeit, die uns die Straßburger Kosmogonie bietet, ist die, daß schon vor Erschaffung des Menschengeschlechtes für die πόλις gesorgt wird, die es aufnehmen soll. Reitzenstein hat sie S. 57 gebührend betont und auch in dankenswerter Weise zugegeben, daß der Gedanke „auch im Ägyptischen kaum nachweisbar“ ist — so brauchen wir uns denn bei seinem Versuch, ihn doch aus dem Ägyptischen herzuleiten, nicht unnütz aufzuhalten.

Trotzdem ist uns der Gedanke nicht ganz neu. Der „Asclepius“ redet c. 27 von den künftigen Weltbeherrschern, d. h. den Menschen; er kennt sie in einer Stadt, deren sämtliche Indizien auf Kyrene hindeuten (oben § 21). Daß wir sonach uns dort in Kyrene, hier in Arkadien befinden, ist nicht eine Widerlegung, sondern eine Bestätigung unserer Ansicht von dem Ursprung der Hermetik. Kyrene ist eine Kolonie, die ihren Sagenschatz dem Mutterlande verdankt; auch ohne die Straßburger Kosmogonie würden wir vermuten müssen, daß die Sage von der Urstadt aus dem echten Hellas stammt. Anderseits ist eine direkte Einwirkung von Arkadien auf Ägypten

πρόσθε Σεληναίης ὑδέονται ζώειν); da lebten in Griechenland nur die Arkader, „die ja selbst vor dem Mond gelebt haben sollen“, wohl aber war Ägypten schon berühmt, und von dort durchzog ein Eroberer (Sesonchosis) die Erde. Dazu Reitzenstein: „Der Vergleich mit den Ἀρκάδες Προσέληνοι zeigt, daß auch Apollonios meint, die Ägypter seien vor Sonne und Mond entstanden.“ Es ist wirklich mehr als schlimm.

undenkbar; auch ohne den „Asclepius“ würden wir uns nach einem verbindenden Gliede umsehen und dabei mit größter Wahrscheinlichkeit auf Kyrene raten. Wir schließen also: die Hermetik hat sich von Arkadien über Kyrene nach Ägypten verbreitet.[1]

Der erste Teil des Schlusses — die Hermetik von Arkadien nach Kyrene — hat an sich nichts Befremdliches; die arkadischen Einflüsse auf Kyrene hat Studniczka, Kyrene 120 f. zusammengestellt. Am lautesten spricht das historische Faktum, daß sich die Kyrenäer um 550 ihren Gesetzgeber und Schiedsrichter Damonax aus dem arkadischen Mantinea holten; ob der Kult des Zeus Lykaios, den außer Arkadien nur noch Kyrene kannte, gerade damals herübergeführt wurde oder älter war, läßt sich nicht entscheiden. Auf ältere Beziehungen führt die Tatsache, daß der Abschließer des epischen Zyklus, der Kyrenäer Eugammon, die letzten Odysseusmythen in Arkadien lokalisiert hatte; doch darüber später (§ 29).

Ich füge noch folgendes hinzu.[2] In der Sage von den *Ἀρκάδες προσέληνοι* fällt der Zusammenhang auf, in den der vormondliche erste Mensch mit den Eichen des öden Arkadiens gebracht wird. Die Stelle des Apollonios haben wir oben gebracht; damit ist zu vergleichen Schol. Ar. Wolk. 397 *βεκκεσέληνε· ἀντὶ τοῦ ἀρχαῖε καὶ μωρέ· τοὺς γὰρ μωροὺς ἀρχαίους ἐκάλουν* (?) *ἀπὸ τῆς ἱστορίας*[3], *τοὺς Ἀρκάδας κατὰ τοὺς πρὸ σελήνης χρόνους ἐν ταῖς ἐρήμοις διάγειν ἢ ὑπὸ ταῖς ὕλαις ἐκ τῶν ἀποπιπτόντων καρπῶν διαζῆν* Wenn nun der von Hippolyt

---

[1] Erst unter dieser Voraussetzung erhält auch die oben (§ 13) besprochene Entdeckung Reitzensteins, daß die Vision des Urpoimandres in Arkadien stattfand, ihren vollen Wert, so daß auch sie hier unter den Beweisen anzuführen ist.

[2] Dahin gehört auch der Drache Ladon bei den Hesperiden in Kyrene, der natürlich mit dem arkadischen Hauptfluß identisch ist; s. Wilamowitz *Herakles II*² 96.

[3] Über diesen grammatischen Terminus s. Hiller *Eratosthenis carm. rell.* S. 30, wo unser Beispiel nachzutragen ist.

exzerpierte Heide auf Pindar (?) fußend von den Libyern, d. h. Kyrenäern sagt: *Λίβυες δὲ Γαράμαντά*[1] *φασι πρωτόγονον αὐχμηρῶν ἀναδύντα πεδίων γλυκείας ἀπάρξασθαι Διὸς βαλάνου*, so erkennen wir hier unschwer einen Ableger der arkadischen Sage. Das erlaubt uns, das *Διὸς βαλάνου* nach Arkadien zurückzuversetzen: es ist die Eiche des Zeus, die Welteiche, die den ersten Menschen speiste.[2] Spielt die kosmische Vorstellung vom Weltbaum hinein? Ist der gestirnte Himmel seine Krone, dessen Sichtbarkeit Sonne und Mond ausschließt? Ich mag mich nicht hineinvertiefen; folgendes liegt näher. Ist die Eiche des Zeus in Arkadien heimisch, so sind es auch die Tauben, die in ihren Zweigen der Kunde der Erde lauschen — die *πέλειαι* oder *πελειάδες*. Eine von ihnen ist Maia, die Zeus zur Mutter des kyllenischen Hermes machte . . .

Aber wie stimmt das zur Urstadt? Einerseits der Urmensch, der in wilden Wäldern haust und von Eicheln lebt — anderseits die *πόλις* als erste Aufnehmerin des Menschengeschlechtes? — Eben durch ihre Gegensätzlichkeit werden die beiden Vorstellungen zusammengehalten; es spiegelt sich darin der alte

[1] So Bergk für das überlieferte *τάρβαντα* (*Ἰάρβαντα* Schneidewin), wohl mit Recht. In seiner Genealogie haben wir die mythologische Projektion des Zusammenhanges der peloponnesischen (= arkadischen) und kretischen Bevölkerung von Kyrene, die uns als historische Tatsache gegeben ist durch die damonaktische Phyleneinteilung (Hdt. IV 161 *Θηραίων μὲν καὶ περιοίκων μίαν μοῖραν ἐποίησε, ἄλλην δὲ Πελοποννησίων καὶ Κρητῶν, τρίτην δὲ νησιωτέων πάντων*). Seine Mutter ist Akakallis, deren Name (vgl. Akakesion) und Gemahl (Hermes *ἀκάκητα*) nach Arkadien weist; doch ist sie Tochter des Minos und von Hermes Mutter des Kydon, von Apollon des Amphithemis = Garamas (Amphithemis „ringsum herrschend", vgl. *Ilb. Jb.* 1899 I 90 [1], Symbol von Kyrene), dessen Geburt in Libyen erfolgt. Kreta muß Zwischenstation gewesen sein von Arkadien nach Kyrene — wie denn auch Agroitas die Kyrene *ὑπὸ Ἀπόλλωνος εἰς Κρήτην κομισθῆναι, ἐκεῖθεν δὲ εἰς Λιβύην* läßt (Studniczka *Kyrene* 127).

[2] Und erzeugte. Das ist der Sinn des homerischen *οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου* τ 163 (zu dem parallelen *οὐδ' ἀπὸ πέτρης* s. u. § 32). Vgl. die ersten Phrygier *δενδροφυεῖς ἀναβλαστάνοντες* in der Vorlage des Hippolyt V 134.

Gegensatz der arkadischen Kultur, die Wildheit der Hirtenbevölkerung und die städtische Organisation von Mantineia. Gerade diese letztere Stadt war es ja, die durch ihren Sendling Damonax die kyrenische Religion beeinflußte.

Und sollte dieser Umstand uns nicht veranlassen, einem anderen, mehr als ein Jahrhundert späteren Sendling Mantineias mit mehr Vertrauen zu begegnen? Wir meinen natürlich Diotima. Bei Pauly-Wissowa ist sie jetzt glücklich von Natorp als 'fabelhaft' festgenagelt, obgleich ihre Mission — *'Αθηναίοις ποτὲ θυσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου* — für jeden Kenner der griechischen Kathartik durchaus glaubhaft erscheinen muß und die nicht aus Platon geschöpfte Nachricht des schol. Aristid. III 468 Dind., die sie zur Priesterin des Zeus Lykaios macht, an der oben erwähnten Kombination Studniczkas bezüglich Kyrenes (S. 41) eine Stütze findet. Die Hauptsache ist indes folgendes: Bekanntlich macht Diotima den Eros zum Sohn des Poros und der Penia; das gilt nun als eine platonische Allegorie, die man von der Mythologie und Religionsgeschichte fernhält. Und doch ist sie bereits für eine selbst dem Damonax vorausliegende Zeit zu belegen, wenn man aufmerksamer zusieht. Im berühmten Jungfrauenlied des Alkman lesen wir nach der Schilderung des Hippokoontidenkampfes die Verse (V. 13 ff.)

. . . . *αρ Αἶσα παντῶν*
. . . . *γεραιτάτοι*
. . . . *έδιλος ἀλκά.*

Dazu (zu V. 14) das Scholion: *ὅτι τὸν Πόρον εἴρηκε τὸν αὐτὸν τῷ ὑπὸ τοῦ 'Ησιόδου μεμυθευμένῳ χάει.* So schrieb denn Blaß und mit ihm die übrigen:

⟨κράτησε γ⟩ ἀρ Αἶσα παντῶν
⟨καὶ Πόρος,⟩ γεραιτάτοι
⟨σιῶν· ἀπ⟩έδιλος ἀλκά.

Dabei ist es ganz unklar, 1) welche Rolle Poros in der Bezwingung der Hippokoontiden gespielt haben kann, und 2) wie der Scho-

liast dazu kommen konnte, ihn daraufhin mit dem hesiodischen Chaos zu vergleichen. — Nein, nicht Poros war am Untergange der Götterfeinde schuld, sondern sein Sohn; es ist *χῶ Πόρω* zu schreiben. Das stimmt in der Tat, und der Dichter nimmt im folgenden mit V. 17 *μηδὲ πειρήτω γαμῆν τὰν Ἀφροδίταν* darauf Bezug. Und auch die Notiz des Scholions wird nun verständlich: ist Poros Vater des Eros, so ist er allerdings dem hesiodischen Chaos parallel; denn wenn auch Hesiod nicht direkt den Eros Sohn des Chaos nennt, so ist das doch eine sehr leichte Weiterentwickelung seines Mythologems (Theog. 116 ff.)[1]

> *Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα*
> *Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί,*
> *ἠδ' Ἔρος . . .,*

wie denn auch tatsächlich die Späteren den 'Kosmogonischen Eros' zum Sohn des Chaos gemacht haben (Furtwängler bei Roscher Lex. Myth. I 1345).

Also: bei Alkman haben Aisa und Eros über dem Lose der Hippokoontiden gewaltet. Das ist der Hermetik gar nicht so fern: in der *Κόρη κόσμου* sagt Gott zu den Seelen bei ihrer Einkörperung: *Ἔρως ὑμῶν, ψυχαί, δεσπόσει καὶ Ἀνάγκη* (S. 397 f.), — was genau dasselbe ist.

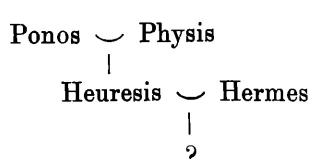
Ich denke demnach, wir haben allen Grund, die Lehre der Diotima an Mantineia zurückzugeben und damit die arkadische Hermetik um einen neuen Zug zu bereichern; seitdem wir die Orphik so weit zurückdatiert haben, dürfen wir solche Spekulationen auch in dieser Frühzeit nicht befremdlich finden.

28. „Mercurium“, sagt Thrige in seinen fleißigen und nützlichen *Res Cyrenensium* 288 „apud Cyrenenses, qui mercaturae in primis opes debuerunt, magno honore esse habitum

[1] Wie der Alkmanscholiast, so hat auch der des Apollonios Rh. III 26 den Hesiod verstanden: *ὁ δὲ Ἡσίοδος ἐκ Χάους λέγει (γενέσθαι) τὸν Ἔρωτα.*

dubium non est. Verum tamen ... nullum invenimus culti apud hanc gentem huius dei vestigium.“ Diese Kulttatsache würde unser Resultat, den Übergang der Hermetik von Arkadien nach Kyrene, stark erschüttern, wenn nicht längst nachgewiesen wäre, daß Hermes in Arkadien mit einem anderen Gott identifiziert worden ist, der denn auch in Kyrene an seiner Stelle erscheint: mit Apollon (z. B. Wilamowitz, Herakles II 96). Es ist in der Tat seltsam, wie überall Apollon als glücklicher Konkurrent von Hermes erscheint. Akakallis (oben S. 42[1]) ist von Hermes Mutter des kretischen Kydon, aber von Apollon des libyschen Amphithemis = Garamas. Ladons, des arkadischen Urstromes, Tochter ist Daphne, aber ihr Gemahl ist nicht Hermes, sondern Apollon; ja, wahrscheinlich hat die Nymphe des Lorbeers als Ladontochter eine ältere, hermetische Nymphe ersetzt. Diese wird nun von Apollon vergeblich verfolgt: die Konkurrenz ist noch nicht siegreich.

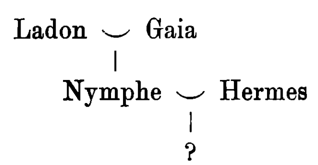
Der Leser wird sich des seltsamen Mythologems in der *Κόρη κόσμου* erinnern, mit dem die Schöpfung einsetzt: Gott lächelt, und es entsteht die Physis; sodann haben wir die Genealogie



Sie ist der Erosgenealogie der Diotima sehr ähnlich; ja, man fühlt sich geradezu versucht, für Ponos — Poros zu konjizieren. Daß die allegorischen Namen mythologische ersetzt haben, ist schon oben (§ 21) ausgesprochen worden: das ist ja der Lauf der ganzen hermetischen Lehre. Aber welchen Zweck hat das ganze Mythologem? Doch nur den einen: den Ursprung des Menschengeschlechtes zu erklären; als später die chemische Entstehung aufkam, wurde die natürliche in den Hintergrund gedrängt. Wenn demnach dort, wo unser Fragezeichen steht,

ursprünglich der Name des ersten Menschen, des Stammvaters des Menschengeschlechtes, stand, so begreifen wir mit einem Mal einen äschyleischen Vers, der bisher jeder Erklärung spottete: den leider isoliert überlieferten Vers aus den 'Psychagogen', der den Anwohnern des stymphalischen Sees in den Mund gelegt wird: *Ἑρμῆν τὸν πρόγονον τίομεν γένος οἱ περὶ λίμναν.* Die arkadische Hermetik betrachtet Hermes als den Stammvater des Menschengeschlechtes; die Stammutter ist demnach die Landesnymphe, die Tochter des Landesstromes und des Landes selbst.

Und nun können wir die Genealogie leicht rekonstruieren, die der Allegorie der *Κόρη κόσμου* zugrunde liegt: es ist keine andere als die, von der wir ausgingen:



Daß die Gaia zur Physis wurde, begreift sich leicht; schwerer ist der Übergang Ladon: Ponos zu erklären, leicht jedoch, wenn wir für letzteren den Poros einsetzen: als Fluß ist der Ladon selbstverständlich ein *πόρος*. Und nun wird auch die urweltliche Bedeutung des letzteren klar: die Urflüsse Ladon, Acheloos und wie sie sonst heißen mögen, sind als solche dem Okeanos = Ogenos gleich, dem Ursprung des Seins; die Genealogie Poros — Eros wird mythologisch greifbar, und die Gleichung Poros = Chaos gewinnt an Berechtigung. Auf Heuresis kommen wir noch (§ 31): jetzt liegt uns eine andere Frage näher.

Nämlich die nach dem oder den Namen, die an die Stelle unserer Fragezeichen zu treten haben. Die Lehre vom Anthropos, dem Ahnen des Menschengeschlechtes, bildet einen Kernpunkt der Hermetik; es versteht sich von selbst, daß auch hier dem Philosophem das Mythologem vorausging...

Ich werde leicht Nachsicht finden, wenn ich, statt die einschlägigen Mythenkomplexe eingehend zu behandeln, wozu ein ganzes Buch nötig wäre, nur die Hauptpunkte kurz hervorhebe; die Belege bietet ja das Lex. Myth. Der arkadische Urmensch, der vormondliche Pelasgos ist Sohn des Zeus und der Niobe, der Tochter des Phoroneus, welch letzterer jetzt füglich gleich Phoros = Poros gesetzt werden kann[1]; hier fehlt Hermes, der lykäische Zeus ist an seine Stelle getreten — oder vielmehr, Pelasgos ist eben Hermes, und sein Sohn von Meliboia oder Kyllene ist der arkadische Stammvater Lykaon. — Pelasgos ist einerseits mit Pel-ops, anderseits mit Askl-epios verwandt (Wilamowitz, Isyllos), dieser ist allerdings Sohn des Apollon und der Koronis, aber den arkadisch-hermetischen Untergrund spürt man noch in der Sage vom Elatossohn Ischys als Vater des Asklepios; daß Apollon diesen Ischys tötet, ist eine ähnliche Äußerung der Konkurrenz des Apollonkultes, wie wir sie oben bei der Ladontochter konstatiert haben. Koronis ist aber etymologisch mit Kyrene identisch (Bechtel), somit auch Asklepios mit Aristaios. Und noch bei ihm begegnen wir Hermes in rudimentärer Fassung: Kyrene gebiert Aristaios von Apollon, aber Hermes ist es, der ihm die Unsterblichkeit verschafft (Pind. P. IX 104).

Es sind wirre, vielfach ineinander geschlungene Genealogien und Mythologeme, die gewiß an sich nichts beweisen können, sondern erst von auswärts ihr Licht empfangen müssen. Studniczka war nahe daran, den Namen Kyrene richtig zu deuten — von *Κύρη* = *Κόρη*; er tat es nicht. Ich denke, wir dürfen es an seiner Statt um so zuversichtlicher tun. Daß uns diese *Κόρη* nachher in der Hermetik noch einmal begegnet — als *Κόρη κόσμου* —, ist gewiß eine erwünschte Bestätigung.

---

[1] Zur Bildung vgl. Ophioneus, zur Phonetik Porkos=Phorkos, der möglicherweise auch etymologisch mit Poros zusammenhängt — ein πόρος ist er ja sicher. Auch *Λάδων*:*Λάθων*:*Λατώ* (Wilamowitz, *Herakles II*² 96).

Doch nicht darauf kommt es an: uns lag ob, für den Satz „die Hermetik ist von Arkadien nach Kyrene gewandert“ den Beweis zu führen, oder vielmehr, zum oben gegebenen Hauptbeweis die bestätigenden Nebenbeweise zu liefern; dieses Teiles unserer Aufgabe hätten wir uns hiermit entledigt.

29. Das alles betraf die arkadisch-hermetische Kosmogonie; sie findet aber ihre Ergänzung in der arkadisch-hermetischen Eschatologie, auf die wir nun auch einen Blick werfen wollen. Kosmogonie und Eschatologie bedingen einander; es sind die beiden Bestandteile einer Religion, die bereits Lehre sein will und demgemäß die beiden Fragen, die das erwachende Bewußtsein stellt, zu beantworten unternimmt: wo kommen wir her? wo gehen wir hin?

Daß Arkadien eine ausgesprochene Eschatologie gehabt haben muß, dafür bürgen schon die Namen Stymphalos und Styx: die zahlreichen Katabothren seines 'verschlossenen' Teiles mußten ihrer Entstehung besonders günstig gewesen sein. Auch die Stellung des Hermes in der Götterwelt, sein Charakter als Psychopompos spricht dafür: soweit wir die griechischen Mythen verstehen, bildet die Wiederkehr aus dem Reiche des Todes die Gewähr für die Glaubhaftigkeit eschatologischer Offenbarungen. Solche hat demnach auch die Religion des Hermes gekannt, und wir können auch sagen, welche: die Nekyia der Odyssee.

Daß Odysseus ein hermetischer Heros ist, bin ich nicht der erste zu behaupten; auch sollen hier nur kurz die Punkte überflogen werden, die das erhärten. Es sind folgende: 1) sein Schutzverhältnis zu Hermes in der Odyssee (Kirkeabenteuer); 2) die arkadischen Sagen von Odysseus als Städtegründer (Pheneos)[1]; 3) die Telegonie des Kyrenäers Eugammon, der

[1] Damit hängt sicher auch der Name von Odysseus' Großvater zusammen, Arke(i)sios, den schon die von Aristoteles in der *Ἰθακησίων πολιτεία* zitierte Sage (fr. 504) mit *Ἄρκος* zusammenbrachte; mütterlicher-

die letzten Odysseusabenteuer nach Arkadien versetzt (oben S. 41); daß es die Auffassung eines Kyrenäers ist, dürfen wir als besonders wichtig ansehen; 4) die seltsame Sage, nach welcher Pan Sohn des Hermes und der Penelope ist — hier ist die Identität von Hermes und Odysseus besonders deutlich; 5) das Entscheidende: Äschylus verlegt die Hadesfahrt des Odysseus an den stymphalischen See. Der Vers aus den 'Psychagogen' ist schon angeführt worden; dazu der Scholiast (Ar. Frösche 1266) *τὸ δὲ Ἑρμᾶν μὲν τίομεν λέγουσιν οἱ Ἀρκάδες διὰ ταῦτα· ἐν τῇ Κυλλήνῃ, ἥ ἐστιν ὄρος Ἀρκαδίας, ἐτιμᾶτο ὁ Ἑρμῆς· διὰ γοῦν τὴν ἐξ ἀμνημονεύτων χρόνων τιμὴν ὡς πρόγονος τούτοις ἐδόκει* (Verlegenheitsauskunft). *ᾄδουσι δὲ καί τινα ἱστορίαν μυθώδη* (die Arkader oder der Chor der Tragödie?) *λίμναν δὲ λέγει τὴν Στυμφαλίδα.*[1]

Des Zusammenhanges ist man sich auch späterhin bewußt geblieben. Dem Wasser des Styx wurde die Kraft zugeschrieben, alle Metalle aufzulösen, die uns denn Pausanias VIII 18,5 in ihrer hermetisch-astrologischen Siebenzahl vorführt (vgl. Philol. 64, 14). Soll man daraus folgern, daß auch die niedere Hermetik in der Heimat des Hermes ansässig war?

So dürfte denn die Tatsache feststehen: die arkadische Hermetik hatte ihre ausgebildete Eschatologie, die an die Gestalt des hermetischen Heros Odysseus anknüpft und mit der ganzen Hermetik nach Kyrene wanderte. Heißt das, daß

---

seits hängt Odysseus mit einem anderen hermetischen Heros zusammen, mit Autolykos. Der Name Arkeisios wurde wiederum für den kyrenäischen Dichter der Telegonie zur Veranlassung, einen Sohn des Odysseus und der Penelope Arkesilaos zu fingieren, nach dem in Kyrene erblichen Königsnamen (Wilamowitz *Homerische Untersuchungen* 184; über die Verwendung des anderen Königsnamens, Battos, s. u. § 30).

[1] In jüngster Zeit ist Drerup (*Homer* 121 ff.) mit beachtenswerten Gründen für den kretischen Ursprung der Odyssee eingetreten. Die Hypothese bedarf noch der Nachprüfung; sollte sie sich bewähren, so würde das nicht gegen, sondern für die im Texte entwickelte Ansicht sprechen. Kreta ist Zwischenstation zwischen Arkadien und Kyrene (oben S. 42 [1]).

auch die im hermetischen Corpus begegnende Eschatologie arkadischen Ursprunges ist? Das braucht an sich nicht der Fall zu sein: diese späte Hermetik ist in stärkster Weise von der Philosophie beeinflußt worden. Auf die Frage nach der Strafe der Bösen gibt sie, wie wir gesehen haben, eine doppelte Antwort: 1) die Apotheriose und 2) die Strafe durch das Böse selbst. Beide sind philosophisch, die erste pythagoreisch-platonisch, die zweite epikureisch, und doch können wir sagen, daß wenigstens die erste Lösung in der arkadischen Hermetik zum Teil vorweggenommen war. Es ist das Kirkelied, das uns den Odysseus ganz besonders als Schützling des Hermes zeigt: hier ist es, wo er von seinem Schutzgott das Moly empfängt — das, beiläufig bemerkt, gleichfalls in Arkadien lokalisiert worden ist. An dasselbe Kirkelied knüpft auch die Telegonie des Eugammon an: Telegonos ist Sohn des Odysseus von Kirke, Kirke aber ist deutlich als Todesgöttin charakterisiert, und zwar ist ihr Todeswerk die Apotheriose. Nur eine ganz leise Umbiegung war nötig, um diese Apotheriose in philosophischem Sinne umzudeuten; auch hier war das Mythologem der Ursprung des Philosophems.

30. Alles bis jetzt Gesagte sollte den Satz begründen, daß die Hermetik von Arkadien nach Kyrene gelangt ist. Es ist nun der zweite Satz ins Auge zu fassen: die Hermetik von Kyrene nach Alexandria.

Wir nehmen zunächst das hermetische Personal durch, wie es uns im Corpus sowie in der *Κόρη κόσμου* und im 'Asclepius' entgegentritt: Hermes Trismegistus, der Prophet; Ammon, der König; Asklepios, der Schüler des Propheten; endlich Tat, sein Sohn. Da ist es nun der letztere, der ganz entschieden erst in Ägypten, also in Alexandria, hinzugekommen sein kann; und gerade er wird als lästige Doublette zu Asklepios empfunden. Welcher war nun früher da? Der 'Asclepius' zeigt es uns: ursprünglich auf drei Personen berechnet —

Hermes, Ammon, Asclepius — ist er erst später durch Hinzuziehung des Tat(ius) bereichert worden (oben § 22). Für uns ist der 'Asclepius' gerade dadurch besonders wertvoll, weil er die unverkennbare Bezugnahme auf Kyrene bietet (ibid.). — Hat nun aber Tat den Asclepius verdrängt, so ist anzunehmen, daß ursprünglich Asklepios als Sohn und Schüler des Hermes aufgetreten ist; wir haben die Dreizahl Hermes-Asklepios-Ammon. Nun ist eins sicher: nur in Kyrene konnte sich diese Dreizahl bilden. Ammon ist als Herr der berühmten Oase Nachbar von Kyrene und hat seinen Kult hervorragend beeinflußt (Thrige 294); Asklepios hatte einen bedeutenden Kult in Kyrene selbst (oben § 22).

Aber noch mehr: ist Hermes, wie nach Eliminierung des Tat wahrscheinlich, Vater des Asklepios, so haben wir die oben § 28 vermutete Genealogie des arkadischen Anthropos in ihrer Reinheit da. Hermes hat sich nur im kyrenischen Kult von Apollon verdrängen lassen; in den geheimen Lehren der hermetischen Gemeinden hat er seine Stelle behauptet. So erklärt es sich, daß Apollon, Kyrenes oberster Gott, in die Hermetik keinen Eingang gefunden hat: hier ersetzt ihn eben Hermes. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen Artemis und Hekate-Selene.

Immerhin: Hermes, Ammon, Asklepios sind nur Menschen, keine Götter mehr; man sieht, der Euhemerismus ist über die kyrenäische Hermetik gegangen. Das stimmt trefflich zu der früher allgemein geglaubten Hypothese, Euhemeros wäre ein Anhänger der kyrenäischen Philosophenschule gewesen. Rohde hat ihr scharf widersprochen (gr. Roman[2] 241[1]), indem er sie ungenügend fundiert fand; jetzt dürften die Stützen hinzugekommen sein.

Noch ein Zeugnis füge ich bei für die kyrenäische Hermetik, — wie ich meine, ein gewichtiges. Es wurde dem Hermes eine Reihe naturwissenschaftlicher Bücher beigelegt unter dem Titel *Κυρανίδες*; der Name hat sich auch an die uns erhaltenen

byzantinisch-lateinischen Bearbeitungen geheftet. Was er bedeute, war früher, als man sich für die Sache interessierte, ein viel umstrittenes Problem.[1] Jetzt dürfte auch dieses Rätsels Lösung gefunden sein.

Fragt man weiter, auf welchem Wege und durch wen die Hermetik von Kyrene nach Ägypten gelangt ist, so ist bei den mannigfachen Beziehungen zwischen den zwei Nachbarstaaten und dem ständigen Zufluß, den der ägyptische Hellenismus aus Kyrene erhielt, die Antwort nicht leicht. Die zwei bedeutendsten Kyrenäer, die in Alexandria tätig waren — Kallimachos und Eratosthenes — sind hauptsächlich darum wichtig, weil sie eine Unzahl anderer paradigmatisch vertreten. Aber das ist es nicht allein. Inwiefern Kallimachos die Hermetik direkt beeinflußt haben kann, davon war oben § 4 die Rede; von Eratosthenes aber besaßen die Alten ein Epos 'Hermes', das in eigentümlicher Weise die allgemein mythische und die hermetisch-kosmogonische Bedeutung des gefeierten Gottes in eins zu verweben wußte. Man wird Reitzenstein beipflichten müssen, wenn er (Poimandres 7) den Zusammen-

[1] Vgl. Fabricius *Bibl. Gr.* I^4 69 ff. Nach Scaliger und Reinesius vom Arabischen (Koran); auf die Einwendung, das Wort wäre vormohammedanisch, wird geantwortet: warum sollen nicht auch vor Mohammed treffliche arabische Schriftsteller gelebt haben? Nach den meisten vom angeblichen Perserkönig Koiranos (Kyranos, Kiranos). Nach Allatius von *κύριος*, *κυρά*. Nach Goar (zu Georgios Synk. II S. 314 Dind.) von der bei Herodot IV 19 genannten libyschen Insel Kyraunis. Auf Kyrene verfiel man nicht, weil man die dorische Form nicht kannte; die hippokratischen *Κωακά* zitiert Goar selbst. Interessant ist die Notiz in Harpokrations Einleitung, wonach das angeblich syrische Original (der ältesten Kyranis? Cf. E. Meyer *Gesch. d. Botan.* II 351) von Harpokrations Sklaven ins Äolische übersetzt worden ist; daraus dürfen wir schließen, daß die älteste Kyranis in einem Dialekt abgefaßt war, der auf den gemeingriechischen Leser den Eindruck des äolischen machte, also jedenfalls in einem Dialekt der A-Gruppe; daraus erklärt sich die Form Kyranis. Der Verfasser des neuesten Aufsatzes über die Kyranides (Tannery *Rev. d. ét. grecques* 17, 335 ff.) geht auf die Erklärung des Namens nicht ein; die evidente Darlegung E. Meyers vom rein griechischen Ursprung der Kyranides wird auch von ihm gebilligt.

hang dieser Dichtung mit der Hermetik annimmt; wie der von ihm in den 'Zwei religionsgeschichtlichen Fragen' 68 f. durchgeführte Vergleich lehrt, ist die Verwandtschaft speziell mit der Straßburger Kosmogonie nicht abzuweisen. Wenn er freilich (l. c. 64 [1]) den kyrenäischen Dichter „an die alte (ägyptische) Vorstellung von dem Lobgesang der Urgötter beim Aufsteigen des Sonnengottes“ anknüpfen läßt, so muß man auch diese Phantasie seiner Ägyptomanie zugute halten; die Fragmente bieten dazu nicht den geringsten Anhalt.[1]

Sicher ist, daß dieser 'Hermes' den Rinderdiebstahl des Gottes behandelte; unter diesen Umständen gewinnt ein vielfach übersehener Umstand nähere Bedeutung. Der Mann, der den Diebstahl an Apollon verrät, heißt in der späteren Literatur (Ovid, Antonin) Battos; nach ihm soll der Fels *Βάττου σκοπιά* in Arkadien benannt sein. Nun ist der Name Battos auf Kyrene so gut wie beschränkt, und speziell *Βάττου σκοπιά* ein *χωρίον τῆς Λιβύης*. Die Vermutung drängt sich unwillkürlich auf, daß wir eine in Kyrene ausgebildete und nach Arkadien zurückprojizierte Variante der Sage haben (vgl. Arkesilaos als Sohn des Odysseus bei Eugammon, oben § 29). Dazu kommt folgendes. In der ältesten Fassung der Sage im Hymnus bleibt der anonyme Angeber unbehelligt; in der späteren wird er in den Stein verwandelt, den man den Prüfstein nennt. Das spielt in die niedere Hermetik hinein: der Stein, der die Schwindeleien der Goldmacher entlarvt, wird passend mit dem Manne gleichgesetzt, der den ersten Betrug des Goldmachergottes vereitelte. Unter diesen Umständen ist die Verwandlung eine ehrenvolle, — und das stimmt zur Verleihung des kyrenäischen Königsnamens.

---

[1] Hier ist auch auf den 'Hermes' des Philetas hinzuweisen, der, an das Aiolosabenteuer anknüpfend, eine Nekyia gegeben zu haben scheint. Der Titel dürfte nach dem oben § 29 Gesagten zu erklären sein; vermutlich trat der Psychopompos als Hadesführer auf.

31. Noch ein Punkt ist zur Sprache zu bringen, bevor wir diesen Teil unserer Untersuchung abschließen. Ich erinnere nochmals an die Verse aus der Straßburger Kosmogonie II 5 ff.: Hermes geht mit dem Gedanken um, die Urstadt zu gründen:

> τὰ φρονέων πολιοῖο δι' ἠέρος ἔστιχεν Ἑρμῆς
> οὐκ οἶος, σὺν τῷ γε Λόγος κίεν ἀγλαὸς υἱὸς
> λαιψηραῖς πτερύγεσσι κεκασμένος, αἰὲν ἀληθής,
> ἁγνὴν ἀτρεκέεσσιν ἔχων ἐπὶ χείλεσι πειθώ,
> πατρῴου καθαροῖο νοήματος ἄγγελος ὠκύς.

Daß im letzten Verse, ganz im Sinne der späteren Abstraktion, Hermes gleich *Νοῦς* gesetzt ist, sieht jeder; aber wozu braucht Hermes bei seinem Werke der Mitwirkung des Logos? Warum wird vom Logos hervorgehoben, daß er die heilige Peitho auf den wahrhaften Lippen trägt? Die Antwort kann nur eine sein: weil er durch die Kraft der Überredung die eichelfressenden *προσέληνοι* veranlassen soll, sich zu einer Stadt zusammenzutun. Man sieht, die Rolle des Logos ist hier eine andere als im Poimandres: sie ist ethisch-politisch, nicht metaphysisch. Und sie erinnert zugleich an jene stoische Konstruktion des Ursprunges der Kultur, die ihren greifbarsten und nachhaltigsten Ausdruck gefunden hat in der einstmals so berühmten Einleitung zu Ciceros *de inventione.* Ich will die wichtigsten Stellen ausschreiben (I 2): *Ac si volumus huius rei, quae vocatur eloquentia . . . considerare principium, reperiemus id . . . ab optimis rationibus profectum. Nam fuit quoddam tempus cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant* etc., der bekannte *τόπος*, den man immerhin mit Ovid fast. II 289 ff. vergleichen mag, weil dieser direkt an das 'vormondliche' Arkadien anknüpft. *Quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens cognovit, quae materia et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in*

locum . . . et eos . . . primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetos. Ac mihi quidem videtur hoc nec tacita nec inops dicendi sapientia perficere potuisse, ut homines a consuetudine subito converteret et ad diversas rationes vitae traduceret. Also daher ἅμα τῷ γε (*Νοῦς; sapientia*) *Λόγος* κίεν ἀγλαὸς υἱός; das Nähere kann man sich nach der Parodie in den 'Vögeln' des Aristophanes ausmalen, die nicht umsonst in der Parabase auch eine parodische Kosmogonie enthalten.

Ich denke, der Gedankenkreis, in den dieser Teil der Straßburger Kosmogonie gehört, ist damit richtig gefunden. Der Logos hat den Urerschaffenen aus einem Tier zu einem Menschen gemacht, eben darum trägt er als Pan den Prozeß der Vermenschlichung anschaulich an sich. Der Übergang des ethisch-politischen Logos in den metaphysischen erfolgt von der Straßburger Kosmogonie zur Poimandreslehre; daß ihn eben die Stoiker gemacht haben, weiß jeder. Damit ist aber auch — das lehrt die Stellung unseres Mythos in der Schrift *de inventione* — eine Art Vermetaphysierung der Rhetorik gegeben; die größte Apologie dieser vielfach angefeindeten, von den Stoikern eifrig geschützten und gepflegten Wissenschaft besteht darin, daß sie schon bei der Weltschöpfung tätig gewesen ist. Und wer die Stoiker kennt, der weiß auch, daß sie dabei nicht stehen geblieben sein konnten. Ist die Rhetorik im ganzen kosmogonisch, so ist sie es auch in ihren Teilen — und deren sind es bekanntlich drei: εὕρεσις, τάξις, λέξις (dies die peripatetisch-stoische Doktrin, vgl. Volkmann 29, die uns am nächsten steht) . . . Es ist nun ein Hirngespinst, was ich weiter sagen will, aber ein stoisches: der Dreiheit entspricht die kosmogonische Dreiheit Zeus—Hermes—Logos. Also: Zeus schafft die εὕρεσις, Hermes die τάξις, Logos die λέξις. Nun, wie Zeus (= θεός) die εὕρεσις schafft, lehrt die *Κόρη κόσμου* (oben § 19; 28); wie Hermes (= *Νοῦς δημιουργός*)

die *τάξις* ausführt, der Poimandres; wie der *Λόγος* die *λέξις* erweckt, die Straßburger Kosmogonie.

Doch das ist eine wilde Ranke, die auch abgeschnitten werden kann; jedenfalls stellt sich die Entwickelung des dualistischen Zweiges der Hermetik also dar:

	Göttertrias			Urmensch
I. Arkadische Hermetik	1. Zeus	2. Hermes	3. Pan	Pelasgos Asklepios u. a.
II. Hermetik der Straßburger Kosmogonie	1. Zeus	2. Hermes	3. Logos	?
III. Hermetik der *Κόρη κόσμου*	1. *Θεός*	2. Hermes	3. —	*ψυχαί*
IV. Hermetik des Poimandres	1. *Νοῦς*	2. *Νοῦς δημιουργός*	3. *Λόγος*	*Ἄνθρωπος*

Eine stufenweise Verflüchtigung der mythologischen Gestalten zu metaphysischen Begriffen, die in sich selbst die Gewähr des Wahrscheinlichen trägt und unser Hauptprinzip: „das Philosophem aus dem Mythologem entstanden“ aufs trefflichste illustriert.

32. Bei alledem ist das erst der eine Zweig der Hermetik, der dualistische, dessen Wahrzeichen 'Hermes = *Νοῦς δημιουργός*' ist. Der andere war der pantheistische und hatte zum Wahrzeichen die Gleichung 'Hermes = Kosmos'. Dieser Kosmos ist der zweite Gott und das zweite Wesen; das erste Wesen ist Gott der Schöpfer, das dritte der Mensch.

Daß dieser andere Zweig der Hermetik gleichfalls über Kyrene nach Ägypten gekommen ist, lehrt der 'Asclepius', der die pantheistische Auffassung am vollständigsten wiedergibt und dabei die Erinnerungen an Kyrene treu bewahrt hat. Auf Arkadien aber ist er nicht zurückzuführen — schon weil ihm der dritte, aus Pan entwickelte Gott mangelt.[1] Wir

[1] Den Pan hat man nachträglich doch hineingebracht, — sein Name war für die 'Pan'theisten zu verführerisch. So erkenne ich ihn denn im Ascl. 2 wieder: *Nec immerito ipse* (mundus) *dictus est omnia* (= *Πάν*), *cuius membra sunt omnia.* Aber man sieht, daß er hier nur Doppelgänger des Hermes = Kosmos ist.

werden uns also an die zweite große Völkerwelle halten, die in Kyrene gestrandet ist, an die minyerische — und diese führt uns nach Böotien. Und hier erhält unsere Konstruktion eine abermalige, geradezu verblüffende Bestätigung: Böotien ist in der Tat die zweite Heimat des Hermes, und zwar wurde er hier und in den von ihm beeinflußten Mysterien als Kadmos = Kadmilos verehrt. Kadmos aber (auch Kasmos) ist etymologisch mit zwingender Evidenz gleich Kosmos zu setzen, wie denn derselbe Wortstamm dem Verbum *κέκασμαι* und dem Substantiv *κόσμος* zugrunde liegt, und das Appellativ *κάδμος* bei den Kretern in der Bedeutung 'Bewaffnung' vorkommt (Hes.; vgl. Curtius GE[5] 138). Hier ist demnach eine klipp und klare, allseitig gestützte Etymologie[1]; kann man von den Konkurrenzetymologien (von $\sqrt{\ }$ *δαμ* u. ä.) auch nur annähernd dasselbe sagen? Und wenn nun gar dieser Kadmos = Kosmos Gatte der Harmonia heißt, so sehe ich nicht ein, wie man dem Zwang dieser doppelten Übereinstimmung entgehen will; offenbar hat die apriorische Voreingenommenheit gegen alle kosmogonische Spekulation in den alten Mythen den Widerspruch hervorgerufen. Von dieser Voreingenommenheit darf jetzt nicht mehr die Rede sein; schon in alter, sehr alter Zeit trug das Mythologem das Philosophem in sich. Wer zuerst den Welt-

[1] Auf zwei neue Stützen will ich hier aufmerksam machen. Im 'Phädon' antwortet Sokrates auf die Einwendungen seiner beiden thebanischen Schüler, Simmias und Kebes, die beide die Sterblichkeit der Seele verfechten; der eine hatte sich dabei des Gleichnisses von der Leier und ihrer Harmonie, der andere vom Weber und seinem Gewand bedient. Wie nun Sokrates mit der Harmonie fertig ist und zum Gewand übergeht, drückt er den Übergang also aus (c. 44): *τὰ μὲν Ἁρμονίας ἡμῖν τῆς Θηβαϊκῆς ἵλεά πως ... τί δὲ δὴ τὰ Κάδμου, πῶς ἱλασόμεθα*, und weiterhin nennt Kebes die Rede vom Gewand geradezu *τὸν τοῦ Κάδμου λόγον*. Also war für Plato jedenfalls *Κάδμος = κόσμος*; er wird gewußt haben, warum. — Dasselbe will die berühmte Verballhornung des Euhemeros sagen: der sidonische Koch Kadmos entführt die Flötenspielerin Harmonia. Er wird an die bekannten Wendungen *δεῖπνον, δόρπον κτὲ κοσμεῖν* gedacht haben.

bildner Hermes als Kosmos auffaßte und ihm die Harmonia zur Frau gab, der war sich der kosmogonischen Bedeutung des Mythos voll und ganz bewußt.

Kadmos kämpft mit dem Urweltdrachen: wohl, auch der Hermetiker sieht in der Urwelt ein *σκότος φοβερόν τε καὶ στυγνόν, σκολιῶς ἐσπειραμένον, ὡς εἰκάσαι με ⟨δράκοντι⟩*, wie Reitzenstein hübsch ergänzt (I 4). Er erringt im Kampf die Harmonia; das mag anfangs als die Harmonie, die Ordnung des Weltalls gefaßt worden sein, aber der Hermetiker hat daraus passend die *ἁρμονία* der Sphären gemacht, die das Verhängnis bestimmt — wir werden sehen, was sich daraus noch ergeben hat. Er sät die Zähne des Drachen, woraus die Menschen erwachsen — das ist der Ursprung des Menschengeschlechtes aus den Steinen der Erde, *ἀπὸ πέτρας*, dem arkadisch-hermetischen Ursprung von der Eiche, *ἀπὸ δρυός*, parallel (oben § 27). Die Menschen geraten sofort in Krieg miteinander — so tun's auch die eingekörperten Seelen nach der *Κόρη κόσμου* —, bis sich die Übrigbleibenden dank Kadmos vertragen, der somit auch in der Menschengesellschaft den Kosmos stiftet.

Dieser polyphyletische Ursprung des Menschengeschlechtes hat sich, wie gesagt, noch in der *Κόρη κόσμου* erhalten; daneben aber auch der monophyletische, der arkadischen Hermetik entsprechend. Nach der oft zitierten poetischen Quelle des Hippolyt wird u. a. zur Wahl gestellt, *εἴτε Βοιωτοῖς Ἀλαλκομενεὺς ὑπὲρ λίμνης Κηφισίδος ἀνέσχε πρῶτος ἀνθρώπων*; und auch die arkadische Stammutter Niobe, die Tochter des Phoroneus und Mutter des Pelasgos (oben § 28), finden wir in Theben wieder als Gattin des 'Wanderers' Amphion, des Erfinders der Leier und Gründers der Urstadt, also wohl = Hermes. — Doch nein: zur Stammutter ist sie nicht geworden, denn ihre Kinder hat Apollo getötet ... auch hier dieselbe siegreiche Konkurrenz der Apolloreligion, wie in Arkadien. Immerhin: zu diesen Kindern gehört auch Alalkomeneus, und so mag denn

in der vorapollinischen Zeit die Nachkommenschaft der Niobe die Urstadt bevölkert haben. Es waren Söhne und Töchter: die Zahl schwankt, doch hat sich allmählich die Siebenzahl festgesetzt, den Toren der Urstadt entsprechend. Sieben Söhne und sieben Töchter hat die Stammutter geboren ... dazu der Hermetiker: *οὐκ ἀνέμενεν ἡ Φύσις ἀλλ' εὐθὺς ἀπεκύησεν ἑπτὰ ἀνθρώπους ἀρρενοθήλεας* (I 16), die *τῆς περιόδου πεπληρωμένης* in sieben Männer und sieben Frauen auseinanderfallen *ἐκ βουλῆς θεοῦ* (I 18).

Nach dem Hermetiker ist freilich die *ἁρμονία* daran schuld, deren sieben Unheilsgaben am Urmenschen haften (oben § 5); die astrologische Erklärung lag in seiner Zeit nahe genug. Der Mythus wußte von anderen Unheilsgaben der Harmonia zu berichten. Auch ihm war sie eine *πολύδωρος*, — was er in beliebter Weise durch den Namen ihres Sohnes ausdrückt; aber ihre Gabe war das Gold, das Fluchgold, aus dem das 'Geschmeide der Harmonia' besteht ... Die tiefsinnige Idee des Fluchgoldes ist jetzt durch R. Wagner wieder Eigentum aller Gebildeten geworden; in der antiken Mythologie ist sie noch zu wenig verfolgt. Und doch haben wir sie mythisch in den Sagen vom Halsband der Harmonia, vom goldenen Vlies, vom goldenen Lamm des Atreus — sämtlich Gaben des Hermes —, kosmogonisch in der Lehre von den Weltaltern, der *auri sacra fames.* Uns geht hier nur das erste an. Wir sehen, wie das Fluchgold, von Harmonia fortgeerbt, jeden Träger zum — wir gebrauchen den hermetischen Ausdruck — *ἐναρμόνιος δοῦλος* macht: Laios, Oidipus, Polyneikes, Amphiaraos, Eriphyle, Alkmeon. Ein bedeutungsvoller Eingang zum Liede vom Gold, dem Geschenk des Hermes, — und hier ist es, wo die Lehre vom Gold, die niedere Hermetik, an die höhere anknüpft.

33. Diese hat nun in Ägypten ihre Ausbildung erhalten; das soll nicht geleugnet werden. Aber der Goldarbeiter des

Philippos wußte wohl, warum er seine Werkzeuge dem Kyllenier Hermes weihte (Anth. Pal. VI, 92); auch hier waren die Ausgangspunkte griechisch, wie denn die hellenistische Alchemie über eine fast rein griechische Terminologie verfügt. Doch freilich: viele Rezepte mögen Nationalgut der ägyptischen Goldfälscher gewesen sein, und vor allem — der ganze magische Spuk, der das Werden der Alchemie umspinnt.

Das alles ist niedere Hermetik. Die höhere dagegen ist ganz griechisch, — das hoffe ich im vorhergehenden bewiesen zu haben. Und indem ich die Feder niederlege, drängt es mich hier nochmals dem Gelehrten zu danken, gegen den ich am öftesten habe polemisieren müssen, und ohne den ich meine Erkenntnis doch nicht gewonnen haben würde. Meine Arbeit ist gering gewesen im Vergleich mit der seinigen; aber das ist es nicht allein. Er ist folgerecht und unerschrocken den Weg des Irrtums gegangen; und indem er es tat, hat er deutlich bewiesen, daß es einer war. Nun wissen wir, was wir von der Ägyptologie zu erwarten haben: für die niedere Hermetik — sehr viele wertvolle Aufschlüsse, für die höhere — so gut wie nichts.

Der Ragnarökmythus

Von **B. Kahle** in Heidelberg-Neuenheim

[Schluß]

Wir kommen zum Nachspiel des Dramas, zur Geschlechtserneuerung. 1) Ein Menschenpaar überlebt den Fimbulwinter, von ihm stammen neue Geschlechter (Vafthrudnismal). 2) Die Sonne gebiert eine Tochter, bevor der Wolf sie verschluckt, sie soll, wenn die Götter sterben, ihrer Mutter Wege reiten (Vafthrudnismal). 3) Vidarr und Vali bewohnen die Heiligtümer der Götter, wenn Surts Lohe erlischt (Vafthrudnismal); die Söhne zweier Brüder werden den weiten Himmel bewohnen (Völuspa). Olrik macht es wahrscheinlich, daß unter diesen beiden Brüdern Odin und der rätselhafte Lodurr zu verstehen ist, da kurz vorher der dritte der Trias, Hönir, genannt wird.[1] Den Sohn des Odinn kennen wir, es ist Vidarr, der als Rächer seines Vaters sicher eine hervorragende Stelle im neuen Götterstaat einnehmen wird, wahrscheinlich, als Erbe des Vaters, die des Götterkönigs. Den Sohn des Lodurr kennen wir nicht, aber da der Dichter ihn nicht nennt, wird er ihn bei seinen Hörern als bekannt vorausgesetzt haben. Ferner sollen Modi und Magni (Mut und Kraft, die Söhne Thors) nach Thors

[1] Dazu vgl. die abweichende Ansicht Ranischs a. a. O. S. 461 Anm. 1, der Hönir und Lodurr für die beiden Brüder hält, und die ziemlich unwahrscheinliche Boers, *Zeitschr. f. d. phil.* 36, 343, der Hödr und Baldr in ihnen sieht.

Tode den Hammer Miöllnir haben. Es sind lauter junge Götter, die den Untergang der alten überleben, ein zweites Geschlecht. Wie die Erneuerung des Menschengeschlechtes, wie die der Sonne eine vollständige ist, so auch die der Götter. In dieser ganzen Geschlechtserneuerung haben wir einen Niederschlag der nordischen Lehre von der Seelenwanderung zu sehen, wie es G. Storm schön nachgewiesen hat.[1] Nicht die alten Götter leben auf, aber in ihren Nachkommen lebt ihre Seele weiter. Bei den Kelten ist diese Seelenwanderungslehre noch stärker entwickelt, auch die Perser kennen sie. Wir haben es hier mit einem Wandermotiv zu tun, zu dem die Nordleute nichts Wesentliches hinzugefügt haben.

Es werden nun doch noch ein paar von den alten Göttern genannt, die den Kampf überleben. Nach Vafthrudnismal soll Njördr, der Vater des Freyr, den in Vanaheim weise Mächte schufen, und der zu den Asen als Geisel kam, am Weltenende wieder zu den weisen Vanen zurückkehren. Hier ist vieles dunkel. Kehrt Njördr vor dem Götterkampf zurück? Hat er also in der Stunde der Gefahr die Asen verlassen? Oder aber macht er den Kampf mit, und warum ist er dann, wenigstens nach diesem Gedicht, der einzige Überlebende der alten Götter? Und eine andere Frage könnte man diesen von Olrik erhobenen noch hinzufügen: sind denn die Vanen, soweit sie nicht bei den Asen aufgenommen waren, mitsamt ihrem Wohnsitz vom Untergang verschont geblieben? Warum kehren denn nicht auch Freyr und Frejya zurück zu ihnen? Auch die Wiederkunft des Hönir, der nach der Völuspa den Loszweig kiesen soll, ist rätselhaft wie der ganze Gott. Mit Odinn hat er einst an der Schöpfung der Menschen teilgenommen, und erst hier tritt er wieder auf. Snorri läßt ihn von den Asen an die

[1] *Arkiv for nordisk Filologi* 9, 221 f. Ranisch leugnet a. a. O. S. 461, wie ich glaube zu Unrecht, den Zusammenhang mit dem Seelenwanderungsglauben.

Vanen vergeiselt werden. Man könnte fragen, wird er deshalb verschont?

Ferner läßt die Völuspa Baldr und seinen Mörder Hödr wiederkommen. 'Ungesät werden die Äcker wachsen, alles Üble schwindet, Baldr kommt; Hödr und Baldr werden Odins Kampfgefilde bewohnen.' Leider streift Olrik die Frage des Wiedererscheinens der beiden Götter nur flüchtig. Er hält den Gedanken für mehr volkstümlich als den vom Wiederkommen der anderen alten Götter, es sei gewissermaßen die Ergänzung zu dem Zug, daß die ganze Natur weint, um Baldr aus dem Reich der Hel zu erlösen, es sei die natürliche Erfüllung dieses Wunsches. Baldr hat nicht teilgenommen am Kampfe, zum Feinde der Götter konnte er nicht werden und auf ihre Seite konnte er als Toter nicht treten. So ist er wie die jungen Götter übriggeblieben und wird wiedergeboren. Die Frage nach dem christlichen Einfluß auf seine Gestalt und seinen Mythus, die ja besonders von Bugge bejaht und eingehend zu begründen versucht worden ist, berührt er gar nicht weiter, sondern setzt nur am Schluß seiner Abhandlung, wo er die einzelnen Motive nach ihrer Herkunft zusammenstellt, das von Baldrs Erscheinen zwar unter die christlichen, versieht es aber mit zwei Fragezeichen. Aber so leicht läßt sich die Sache nicht abtun, der Baldrmythus verlangt dringend trotz oder vielleicht gerade wegen der neuen umfangreichen Behandlung, die ihm Kauffmann gewidmet[1], eine erneute Untersuchung.[2]

In einem Schlußabschnitt untersucht nun noch Olrik die Behandlung des Mythus durch die Völuspa. Er stellt die Übereinstimmungen mit den anderen Quellen zusammen, hebt die Besonderheiten hervor, die die anderen Quellen nicht kennen, und zeigt schließlich, was im Widerspruch mit diesen

---

[1] *Balder*, *Mythus und Sage*, Straßburg 1902.

[2] Vgl. Heuslers Anzeige *Deutsche Literaturz.* 1903, Sp. 488 ff.

steht. Ferner sucht er festzustellen, was nur dichterische Ausmalung, also Eigentum des Dichters ist.

Ich beschränke mich darauf, aus diesem Abschnitt nur noch folgendes herauszuheben.

Die Darstellung der letzten Zeit der Menschheit, die Verknüpfung von schlimmen Jahren mit verderblichen Kriegen und sittlichem Zusammenbruch ist Sonderheit der Völuspa. Man hat hier Einfluß der Beschreibung der Evangelien vom Weltende angenommen. Es verdient aber hervorgehoben zu werden, daß man auch in der neueren europäischen Volksüberlieferung ähnliche Schilderungen findet, und zwar zum Teil in einer Form, die kaum auf christliche Vorbilder zurückgeht.

Der Zug, daß Heimdallr beim Herannahen der feindlichen Scharen ins Giallarhorn (das gellende Horn) bläst, scheint auf die Völuspa beschränkt. Wahrscheinlich jedoch ist die Szene auf einem Grabstein der Insel Man, den man in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts setzt, dargestellt, eine Darstellung, die auf der Völuspa beruhen kann, deren Entstehung man ja allgemein dem 10. Jahrhundert zuschreibt. Wir treffen diesen Zug weder bei Kelten noch bei Persern an. Dagegen spielt das Blasen einer Posaune in dem jüdisch-christlich-mohammedanischen Vorstellungskreis vom letzten Gericht eine große Rolle. Auch im ahd. Gedicht Muspilli ergellt das himmlische Horn, und auch Cynewulfs Crist kennt das Blasen. Nach Olrik kann nun Heimdalls Auftreten im Ragnarök aus seiner allgemeinen Stellung als Wächter der Götter nicht erklärt werden. Nach der Völuspa hat er nicht nur die Rolle, die Götter zum Kampf herauszurufen, wenn die Feinde sich nähern, sondern sein Blasen wird ausdrücklich als der feierliche Beginn des Weltunterganges bezeichnet. Ich kann aber hierin absolut keinen Widerspruch sehen: der aufmerksame Wächter sieht die Feinde sich nähern, er stößt ins Horn. Das tut er nur ein einziges Mal in seinem Leben, nur ein einziges Mal in der

Weltgeschichte ziehen von allen Seiten die Feinde heran. Jeder der Götter weiß es, wenn das Horn ergellt, dann ist der letzte Kampf da. Wenn der Wächter das Zeichen gibt, bricht der Untergang herein. Wo ist da ein Widerspruch zwischen der Rolle, die er sonst spielt, und der, die ihm hier zugeteilt wird? Doch will ich damit nicht leugnen, daß die christliche Vorstellung vom Blasen der Posaune eingewirkt haben kann.[1] An sich wäre es ja auch möglich, daß der Wächter auch auf andere Weise das Zeichen gegeben hätte, daß er z. B. mächtig seine Stimme erhoben, den Ruf zu den Waffen hätte ertönen lassen. Das Gerüfte spielt ja in unseren deutschen Rechtsaltertümern eine große Rolle.

Als des Dichters eigenes Werk wird man vielleicht die schöne Schilderung vom Zustand der neuen Welt ansehen dürfen, die jedoch zum Teil auf Volksüberlieferung beruhen mag, eine Wiederholung der ersten glücklichen Zeit in der Welt, das weitverbreitete Goldaltermotiv. Rein menschliche und dichterische Auffassung ist es aber, wenn die Sonne ins Meer sinkt, denn die nordischen Mythen lassen sie vom Wolf verschluckt werden, und der Dichter der Völuspa selbst kennt diesen Mythus.

Sicher aber fremden Ursprungs — und hier bin ich ganz einig mit Olrik — ist der Schluß: 'Nun kommt der Mächtige zum Königreich, der Gewaltige von oben, der über alles herrscht'. Das Wort aber, das Olrik hier mit Königreich zu übersetzen geneigt ist, *regindómr*, indem er *dómr* als zum Suffix herabgesunken wie in *konung-dómr* 'König-tum' auffaßt, bedeutet doch wohl zunächst, worauf er selbst hinweist, 'gewaltiges Gericht'.[2] Ist dem so, dann kann, sagt er, und auch darin stimme ich mit ihm überein, gar kein Zweifel

[1] Auch Kauffmann hat seine Zweifel an dieser Herleitung vom Erzengel Michael, S. 406, ebenso wie Ranisch a. a. O. S. 462 übereinstimmend mit dem obigen urteilt.

[2] So versteht auch Boer *Zeitschr. f. d. phil.* 36, 315 das Wort.

mehr sein, daß es die christliche Vorstellung vom letzten Gericht ist, die hier mit dem Weltende verquickt ist. Auf diesen Worten beruhen denn wohl auch, was Olrik nicht weiter erwähnt, die Verse der kurzen Völuspa, die ja von der eigentlichen in hohem Maße abhängig ist: 'da (nämlich nach Odins Tode) kommt der andere, der Mächtigere, doch wage ich nicht, ihn zu nennen.' Wegen dieses Abhängigkeitsverhältnisses haben wir uns aber nur an die Verse der Völuspa zu halten. Als ein fremdes Element empfindet der Dichter dieser Verse, worauf Olrik mit Recht hinweist, diesen Gewaltigen selbst, wenn er ihn von oben her kommen läßt, also aus einer anderen Welt, aus unbekannten Fernen, die noch über Asgard liegen. Sein Erscheinen ist von großer dramatischer Wirkung, aber episch gänzlich überflüssig. Das junge Göttergeschlecht hat die neue Welt bereits selbst geordnet, für den Unbekannten ist keine Stelle mehr.

Ein paar Bemerkungen seien hier noch hinzugefügt. Müllenhoff hatte gemeint, und Kauffmann hat ihm zugestimmt, der unbekannte Gott habe möglicherweise schon zuvor im Hintergrunde neben und über den alten Göttern existiert. Er kommt, um als Hüter des Rechtes seine Herrschaft auszuüben, Recht wie keiner zu pflegen. Heilige Ordnungen setzt er fest, die bleiben sollen. Er wird den Frieden ewig aufrechterhalten. Das Gemälde, das Müllenhoff hier entwirft, ist dichterisch schön, kann aber, wie ich glaube, der Kritik nicht standhalten. Professor A. Heusler, mit dem ich über diese Dinge in Briefwechsel gestanden, verweist darauf, daß die neuen Götter ausdrücklich als 'Schlachtgötter' *(valtívar)* bezeichnet werden, ein Ausdruck, an dem man mit Unrecht Anstand genommen hat. „Ein unkriegerischer Gott wäre für den Nordmann etwas Verächtliches gewesen, ein *ragr* (d. h. ein weibischer), in dessen *drótt* (Gefolgschaft) er sich nun und nimmer hineingewünscht hätte. Baldr muß man sich etwa wie Gunnar von Hlidarendi (einen isländischen edlen Helden des

10. Jahrhunderts) denken, *góðr* ('der Gute', ein Beiwort Baldrs) ist 'wacker, edel', nicht 'gut = lammfromm.' Trägt ja doch auch der christliche König Hakon, der sein väterliches Reich sich erkämpfte, und der später im Kampfe fiel, den der Dichter nach Valhöll als willkommenen Beistand für die Götter im letzten Kampf versetzt, den Beinamen 'der Gute'. Die oft berufene Friedenssehnsucht der Nordländer im 10. Jahrhundert halte ich für ein Phantom. Die ganze Sagaliteratur zeigt, mit welcher Einseitigkeit der Krieg, die Waffentüchtigkeit als Gehalt und Würze des Lebens empfunden wurde." Ich kann diesen Ausführungen nur zustimmen.

Ich pflichte also Olrik bei, daß wir hier die christliche Vorstellung vom Richter haben. Wie läßt sich diese aber mit dem durchaus heidnischen Grundcharakter des Gedichtes, auf den Olrik ja im Eingang seiner Arbeit so nachdrücklich verwiesen hat, vereinigen? Darüber schweigt er. Und doch ist diese Frage von außerordentlicher Wichtigkeit! Ist es doch hauptsächlich diese Halbstrophe, die so manchen Gelehrten, darunter zuletzt Bj. M. Ólsen, veranlaßt hat, das ganze Gedicht für die Dichtung eines Christen zu halten. Aber keiner von allen, die dieser Ansicht huldigten, hat es erklärt, wie ein Christ dazu kommen konnte, in der neuen Welt unter Christus oder Gottvater eine Anzahl heidnischer Götter wirken zu lassen. Das ist doch ein Unding, wie man es sich stärker nicht denken kann.

Also statt des Monotheismus, resp. der Trinität, eine Vielgötterei! Bj. M. Ólsen hat das wohl gefühlt und deshalb läßt er seinen christlichen Dichter, von tiefer Ehrfurcht zwar gegen die alten Götter erfüllt, doch an den Sieg des Christentums glauben und verweist auf den oft wunderlich gemischten Glauben der ersten nordischen Christen in jener Übergangszeit. Aber auch hier ein nicht zu lösender Widerspruch: wenn der Dichter an den endgültigen Sieg des Christentums über das Heidentum glaubt, wie konnte er dann eine Anzahl heid-

nischer Götter in das neue Reich herübernehmen? Nein, der Sieg mußte ein vollständiger sein, die alten heidnischen Götter sind bezwungen: soweit sie nicht tot sind, sind sie böse Dämonen. Das wäre konsequente Durchführung des Gedankens vom Sieg gewesen. Die Kirche leugnete ja keineswegs die Existenz der Heidengötter, aber es waren böse Teufel. War der Dichter aber ein im Glauben Gemischter, wie jener Helge der Magere, der, wiewohl getauft, gelegentlich auch Thorr anrief, so war ihm eben Christus nichts mehr denn ein neuer Gott, der neben die alten trat. Vielleicht auch, wie Heusler will[1], fürchtete er doch immer noch die Macht des alten Gottes und hielt es für gut, sich auch an diesen zu wenden, um seinen Zorn nicht herauszufordern. Trifft das erste das Richtige, dann würde man eine ähnliche Auffassung von Christus voraussetzen dürfen, wie bei jenen schwedischen Priestern, die dem Volke sagten, wenn sie durchaus noch einen neuen Gott haben wollten, so hätten die Götter beschlossen, den verstorbenen König Erich in ihre Mitte aufzunehmen. Sie glaubten also, es handle sich bei Christus nur um einen Gott mehr, da dieser aber ein fremder war, wollten sie ihn durch einen heimischen ersetzen. Nimmer aber würde dieser Halbchrist Helge Christus eine solche Rolle angewiesen haben, wie sie hier der Geheimnisvolle spielt, der Mächtige, der von oben zum gewaltigen Gericht kommt. Welche Rolle hätten die Heidengötter neben dem allgewaltigen Richter spielen sollen? Nein, dieser verträgt keine anderen Götter neben sich, er allein ist der Herr.[2]

Wie nun den Widerspruch lösen? Ich habe schon lange den Gedanken gehegt und mündlich wie schriftlich erörtert, daß wir es hier mit einem nicht ursprünglichen Stück unseres Gedichtes zu tun haben. Aus der Sprache der Halbstrophe können wir keinen Aufschluß gewinnen über ihre Entstehungszeit. Nichts hindert uns, diese später anzusetzen als das eigentliche Gedicht.

[1] *Zeitschr. des Ver. f. Volksk.* 12, 238.

[2] Ähnlich Heusler *Zeitschr. d. Ver. f. Volksk.* 12, 238.

Daß die Völuspa ein in weiten Kreisen bekanntes Gedicht war, wird durch mannigfache Zeugnisse erhärtet. Ich halte es nun nicht für unwahrscheinlich — beweisen läßt sich so etwas ja schwer —, daß in später Zeit, als das Christentum feste Wurzeln gefaßt hatte, ein Christ Anstoß daran nahm, daß in der neuen Welt Heidengötter ihres Amtes walten sollten. Vielleicht merzte er die ganzen Strophen, in denen von dem Wiedererscheinen der überlebenden Asen die Rede ist, aus (in Bugges Ausgabe 60—63). Diese Strophen folgten auf jene, in der das Wiederauftauchen der Erde geschildert wird. Die 64. Strophe ließ er stehen. Sie lautete: 'Einen Saal sehe ich stehen, schöner denn die Sonne, mit Gold bedeckt in Gimle; da sollen 'die wackeren Heerscharen' *(dyggvar dróttir)* wohnen und ewiglich der Wonne genießen'. So übersetzt Heusler treffend (brieflich) die *dyggvar dróttir* und sieht in der ganzen Strophe die Erneuerung der alten Valhöllherrlichkeit in noch prächtiger ausgestattetem Saale.[1] Die Bedenken, die Olrik dagegen äußert, daß man in dem goldgedeckten Saal ein verklärtes Gegenstück zu Valhöll sieht, indem er fragt, wer denn darin habe wohnen sollen, da in der neuen Welt — weil 'alles Schlechte schwindet', wie es in Strophe 62 heißt — die Menschen dem Tod nicht unterworfen gewesen wären, es also auch hier keine neuen Einherier gegeben hätte, halte ich für unbegründet. Nirgends ist ausgedrückt, daß die neuen Menschen unsterblich sein werden, und oben ist schon hervorgehoben, daß diese kriegsfrohen Geschlechter sich ohne Kampf auch die neue Welt nicht gedacht haben können. Wo aber Kampf, da ist auch Tod, es wird also auch neue Einherier geben. Diese trotzigen Kämpfer empfanden den Tod gar nicht als etwas Übles, als einen Schaden, so wenig wie der für den Glauben fallende Muselmann mit der Gewißheit unendlicher Glückseligkeit vor Augen. Die Worte, auf die sich

[1] Vgl. jetzt Heuslers Ausführungen über die *dyggvar dróttir: Gött. gel. Anz.* 1903, S. 702.

Olrik bezieht, heißen gar nicht, daß alles Böse schwindet, sondern alles Unglück wird besser werden (*bǫls mun alls batna)*, *bǫl* bedeutet 'Schaden, Unglück', und man wird dabei an die schrecklichen Winter zu denken haben, an die sittliche Verwilderung, die dem Untergang vorausgingen. All der Schaden, der dadurch angerichtet ist, wird in der neuen Weltordnung besser werden. Das hindert nun aber nicht, daß der Verfasser der Strophe vom mächtigen Richter, ebenso wie der Christ Snorri Sturluson die *dyggvar dróttir* als gute und rechtschaffene Menschen ansah, und in dieser Strophe alsdann eine Belohnung nach christlicher Art zu finden meinte, wie Detter bemerkt[1], während er in der merkwürdigen Schlußstrophe von dem Drachen, der übers Gefilde fliegt und die Toten trägt, mißverständlich eine Bestrafung der Bösen sah. So ergab sich ihm ungezwungen der Gedanke, daß auch der Richter erwähnt werden müsse, der die Strafen verhängt und die Belohnungen austeilt, und er dichtete jene Halbstrophe und schob sie zwischen die beiden anderen ein. Er muß ein Mann von nicht ungewöhnlicher poetischer Begabung gewesen sein, denn die Verse sind kraftvoll und schön. Wer aber darauf besteht, in dem golddeckten Saal Gimle, wie man es getan hat, einen Widerschein des himmlischen Jerusalem und in den *dyggvar dróttir* fromme, rechtschaffene Menschen zu sehen, der mag auch diese Strophe jenem christlichen Dichter zuschreiben. Es ist aber hervorzuheben, daß die Richterstrophe der Haupthandschrift, dem Codex Regius, fehlt und nur in der Hauksbok sich findet, während die andere beiden Handschriften eignet. Auch dieser Umstand spricht für die Unechtheit der einen, für die Echtheit der anderen Strophe.[2] Man kann sich nun vielleicht die Sache

[1] *Die Völuspa,* Wien 1899. (Sitzungsber d. Wiener Akadem. phil.-hist. Cl., Bd. CXI.)

[2] Vgl. jetzt auch Detter und Heinzel *Saemundar Edda II,* S. 81, die die Sachlage ähnlich auffassen. Auch Boer, a. a. O. S. 316 hält diese Strophe für das Werk eines jüngeren Dichters mit christlichen Tendenzen, dem er noch einige andere Strophen zuspricht.

so denken, daß das Gedicht in späterer Zeit mit zwiefachem Schluß im Umlauf war, dem heidnischen ursprünglichen und dem späteren christlichen, und daß dann vielleicht ein Schreiber, dem das rechte Verständnis für die sich daraus ergebenden Widersprüche fehlte, es versuchte, beide Schlüsse zusammenzustoppeln.[1]

Zum Schluß seiner Abhandlung stellt Olrik eine Anzahl Züge des Mythus der Völuspa zusammen, die das Gedicht allein unter den nordischen Quellen hat, und in denen es mit dem christlichen Mythus vom jüngsten Gericht übereinstimmt. Einzeln, führt er aus, wären sie nicht beweisend für den christlichen Einfluß auf das Gedicht, wohl aber in ihrer Gesamtheit. Als solche Züge sieht er an: die sittliche Auflösung, das Blasen des Hornes, den Weltbrand, das neue Jerusalem (= der Saal Gimle) und die Wiederkehr des Mächtigen zum Gericht.

Den letzten Zug habe ich als ursprünglich dem Gedicht fremd zu erweisen gesucht. Auch die Beziehung des Saales Gimle zu dem edelsteingedeckten Saale des neuen himmlischen Jerusalems scheint mir keineswegs sicher zu sein.[2] Wir haben ferner gesehen, daß wir es auch in der Völuspa nicht mit einem Weltbrand, sondern nur mit einem Brande des Himmels, also der Götterwohnungen, zu tun haben. Auch die Beziehung von dem hornblasenden Heimdall zum posaunenblasenden Erzengel Michael erschien zum mindesten bedenklich.

---

[1] Heusler *Zeitschr. d. Ver. f. Volksk.* 12, 238 äußert sich: ist der Vers ursprünglich, muß der Dichter an einen heidnischen Gott gedacht haben, ist sie christliche Zutat, so kann nur ein Schreiber des 13. Jahrhunderts der Verfasser sein, 'dem der religiöse Gegensatz nicht mehr lebendig war, und der das Unvereinbare wenigstens auf dem Pergament glaubte vereinigen zu können'. Diese zweite Alternative steht also meiner oben vorgetragenen Ansicht nahe.

[2] Auch Detter und Heinzel haben *Saemundar Edda II* 79 f. ihre Bedenken gegen die Auffassung von Gimle als dem edelsteingedeckten Hause des neuen Jerusalems ebenso wie Ranisch a. a. O. S. 463.

Bleibt noch die sittliche Auflösung. Aber war nicht der Gedanke, daß bei einer so großen Umwälzung aller Dinge auch die sittlichen Bande sich lösen mußten, ein so natürlicher, daß er ungezwungen, ohne fremde Beeinflussung, auch auf nordischem Boden erwachsen konnte?

Wenn ich somit das Ergebnis der schönen Untersuchung Olriks annehme, das dieser in den Worten zusammenfaßt, daß das Gedicht in seiner Gesamtheit heidnisch sei, so weiche ich doch darin von ihm ab, daß mir die christliche Beeinflussung desselben keineswegs in dem Maße ausgemacht erscheint, wie ihm.

Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter

Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes

Von **F. C. Conybeare**, M. A., F. B. A. in Oxford

Aus dem Englischen übersetzt von **Ottilia C. Deubner**

[Schluß]

In dem *Hermae Pastor* ist die Kirche nicht nur als eine Jungfrau allegorisiert, sondern als himmlischer, mit Christus gleichaltriger Äon gefaßt. 'Der Herr der Heerscharen', so lesen wir in Vis. I 3, 4, 'erschuf durch eigne Weisheit und Vorsehung seine heilige Kirche, die er auch segnete.'

'Die Älteste', die der Hirt mit der Sibylle verwechselt hatte, war gleichfalls in Wahrheit die Kirche; und sie war die Älteste, weil sie zuerst erschaffen war', vor anderen Geschöpfen, und 'für sie wurde der Kosmos geschaffen und in Stand gesetzt' (Vis. II 4, 1). In der Form (*morphê*) der Kirche offenbarte der heilige Geist, der Sohn Gottes, dem Hirten den ersten Teil seiner Vision (Sim. IX 1, 1).

Dieselbe Hypostase der Kirche tritt uns in einem anderen frühen Buch entgegen, dem sogenannten zweiten Brief des Clemens, welcher behauptet (Kap. XIV), daß 'diejenigen, die den Willen Gottes unseres Vaters tun, Teilhaber an der ersten, der geistlichen (pneumatikês) Kirche sein sollen, die vor Sonne und Mond erschaffen war. Und derselbe Autor fügt in der Nachschrift hinzu, daß wenn wir von Gott lesen, er habe den Menschen erschaffen, Mann und Weib, wir Christus als den Mann und die Kirche als das Weib aufzufassen haben.

Denn die lebende Kirche sei der Leib Christi; und wie sowohl Bibel als Apostel bezeugen, ist die Kirche nichts Neues, sondern von oben herabgekommen. 'Denn sie war geistlich, gleichwie unser Jesus, aber sie wurde in diesen letzten Tagen geoffenbart, damit sie uns erlöse'.

Ähnlich nennt Clemens von Alexandria (Protrept. 9, S. 69) die Kirche *prôtotokos* oder Erstgeborene Gottes und verkündet, daß die irdische Kirche ihr Abbild sei.

In dem Briefe der Kirche von Vienne und Lugdunum in Gallien, betreffs der etwa 177 n. Chr. erduldeten Verfolgung bei Eusebius H. E. V, 1, sect. 207, finden wir ein Zeugnis für das der hypostasierten Kirche zugeschriebene persönliche Leben und ihr Interesse an den Gläubigen. Einige, die abtrünnig gewesen waren, bestätigten aufs Neue ihren Glauben. 'Dann', so sagt der Brief, 'empfand die jungfräuliche Mutter tiefe Freude, weil sie lebendig diejenigen zurückerhielt, die sie vorzeitig geboren hatte, als seien sie tot.'

Tertullian bezeugt für das zweite Jahrhundert die Gewohnheit, Gebete an die Kirche zu richten; denn in den letzten Worten seiner Enzyklika über die Taufe Kap. 20 ermahnt er die Gläubigen, daß sie, wenn sie aus dem hochheiligen Taufbecken aufsteigen, ihren Platz bei ihren Brüdern einnehmen sollen, und ihr erstes Gebet in der Gegenwart ihrer Mutter, 'der Kirche', aussprechen. 'Cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de domino peculia gratiae.'

In seiner Schrift 'ad Martyras' spricht Tertullian ebenfalls von der *domina mater ecclesia*, die die Gläubigen an ihrer Brust nährt.

Hegesippus, bei Eusebius, H. E. III 32, 127, sagte, daß die Kirche bis zu den Zeiten Trajans *rein und unberührt* blieb, in dem Sinne, daß bis dahin unter ihren Lehrern keine Abkehr von dem gesunden Standpunkt der Lehre des Erlösers vorgekommen sei. IV 22, 182 sagt derselbe Autor, er habe

verkündet, daß bis dahin die Kirche *Jungfrau* genannt worden sei, *weil sie noch nicht durch leere Gerüchte befleckt war.* So wurde auch Marcion beschuldigt, eine Jungfrau verführt zu haben, indem mit der Jungfrau, wie Schmiedel bemerkt (im Art. Evangelien [Gospels] der Encycl. Biblica, col. 1778), die Kirche gemeint ist.

Der Gleichsetzung der Kirche mit Eva, die ich aus dem zweiten Clemens herangezogen habe, begegnen wir auch in dem Brief ad Diognetum XII 8, der Justin dem Märtyrer zugeschrieben wird und sicher aus seiner Zeit stammt. Darin lesen wir, daß die Kirche eine Eva ist, die, weit entfernt, verdorben zu sein, für eine Jungfrau gehalten und ausgegeben wird.[1]

Diese Parallele zwischen der Kirche und Eva ist eine der beliebtesten. Wie Christus zweiter Adam, so ist die Kirche eine zweite Eva, 'aus der Rippe Christi erschaffen, wie Eva aus der des Adam, jedoch ohne Fleck noch Makel'. So lesen wir in den Acta Petri et Pauli (ed. Lipsius 1891), Kap. 29, S. 192; und derselbe Gedanke kehrt in armenischen und anderen Quellen oft wieder und wurde gern auf die Jungfrau Maria übertragen. Irenaeus bezeugt, daß die Valentinianer ihn adoptierten. 'De Logo autem et zoe emissum secundum conjugationem Hominem et Ecclesiam, et esse hanc primogenitam Octonationem'. 'Aus dem Wort und dem Leben wurden durch *Syzygie* der Mann und die Kirche projiziert (oder emaniert) und auf diese Weise die Ogdoade der Urzeugung vollendet' (Iren. I 1, 1). Dieses war nach der vielleicht richtigen Aussage der Valentinianer die Vereinigung innerhalb des *pleroma*, deren großes Mysterium Paulus (Eph. V 32) verkündete (Iren. I 1, 17).

Es ist also augenscheinlich, daß alle Schulen christlicher Spekulation, ob gnostisch oder orthodox, im zweiten Jahr-

---

[1] *Οὐδὲ Εὔα φθείρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται.*

hundert übereinstimmten in der Auffassung der Kirche als der Hypostase eines himmlischen Wesens, gleichaltrig mit Christus und auf einer Stufe mit der Weisheit und dem Wort Gottes. In den Akten des Thomas jedoch, einem Apokryphenwerk des zweiten Jahrhunderts, das, vielleicht ursprünglich syrisch geschrieben, aber in den lateinischen, griechischen, armenischen, georgischen und aethiopischen Versionen nicht minder verbreitet war, finden wir die jungfräuliche Kirche öffentlich in Hymnen angerufen, als 'die jungfräuliche Tochter des Lichts', in der der Glanz der Könige gegründet ruht. 'Frohlocken eignet ihr, und ihr Anblick erregt Freude. Sie blendet mit strahlender Schönheit. Ihre Gewänder sind wie Frühlingsblumen und ein Duft geht von ihnen aus und verbreitet sich. Und auf ihrem Haupt ist der König gepflanzt und nährt die da auf ihm ruhen mit eigenem Ambrosia. Auf ihrem Haupt liegt Wahrheit gebettet und Freude offenbart sie mit ihren Füßen. Deren Mund tut sich auf wie es ihr geziemet. Dreißig und zwei ist die Zahl derer, die sie in Hymnen preisen. . . .

Aber es sind die Diener ihres Bräutigams, die ihre Leibwache bilden, sieben an der Zahl, die sie selbst erwählt. Ihre Brautjungfern aber sind sieben Jungfrauen, die vor ihr tanzen. Und zwölf an der Zahl sind diejenigen, die vor ihr dienen und ihr untertan sind, Blick und Auge auf den Bräutigam gerichtet, um durch seinen Anblick erleuchtet zu sein und in alle Ewigkeit bei ihm zu sein in ewiger Freude und Sitze zu haben für jene Hochzeit, bei der die Mächtigen sitzen, und königliche Gewänder anzuziehen und in strahlende Stolen gekleidet zu sein. Und beide Teile werden sein voll Freude und Belustigung und werden lobpreisen den Vater aller Dinge, dessen frohes Licht sie empfangen haben, und sind erleuchtet worden durch den Anblick ihres Herrn, dessen Ambrosia sie empfangen haben, das da nimmer versagt, und von dessen Weine sie getrunken haben, der keinen Durst in ihnen erregt, noch Begierde nach dem Fleisch. Und sie haben zusammen

lobgesungen und gepriesen mit dem lebendigen Geiste, dem Vater der Wahrheit und der Mutter der Weisheit' (Kap. 6, 7).

Und noch deutlicher wird die Ecclesia vom Apostel angerufen, wenn er das heilige Siegel der Ölung auf den König Gundaphor und Gad setzt, im 26. Kap.

Komm, heiliger Name Christi, der du über allen Namen bist.
Komm, Macht des Höchsten und größte Gnade.
Komm, Spender des Segens, des höchsten.
Komm, Mutter, gnadenvolle.
Komm, Ökonomie des Männlichen.
Komm, Frau, die du die verborgenen Mysterien aufdeckst.
Komm, Mutter der sieben Wohnstätten, daß Ruhe für dich sei in der achten Stätte. . . .

Die letzten vier Anrufungen sind an die Kirche gerichtet, die in dem Sinne die Ökonomie des Männlichen darstellte, daß sie sein Körper war, in dem es auf Erden Fleisch geworden war, ein Gedanke, der auch bei Methodius allgemein ist.

Und in denselben Akten wird nachher, Kap. 46, die Kirche wieder vom Apostel angerufen, wenn er seinen neuen Bekehrten mit Handauflegung das Siegel gegeben hat und ihnen das Brot des Segens oder der *eulogia* mitzuteilen beginnt.

Und er hub an und sprach:

Komm, größte Gnade.
Komm, Gattin (buchstäblich: Gemeinschaft) des Männlichen.
Komm, Frau, die du weißt das Mysterium des Erwählten.
Komm, Frau, die du teilnimmst an allen Kämpfen des edlen Athleten.
Komm, Schweigen, das die großen Geheimnisse des Allerhöchsten kund tut.
Komm, Frau, die du die verborgnen Dinge zeigest und die unsagbaren Dinge offenbarst, heilige Taube, die du die Zwillingsnestvögel hervorbringst.
Komm, geheime Mutter.
Komm, Frau, die du offenbar bist in deinen Taten und Freude und Ruhe bringest allen, die an dich gebunden sind.
Komm und nimm teil mit uns an dieser Eucharistie, die wir in deinem Namen vollziehen und in der Liebe (agape), mit der wir auf deinen Ruf zusammengebracht sind.

Die Beschreibung der Kirche als 'heilige Taube, die die Zwillingsnestvögel zur Welt bringt', erklärt sich durch den Glauben, der sich in diesem populärsten aller frühen Apokryphen offenbart, daß Jesus und Thomas Zwillinge seien. Wie sie durch leibliche Geburt Zwillinge waren, so werden sie an dieser Stelle als Zwillinge durch geistige Geburt angesehen, in welcher die Mutter Kirche Söhne Gottes gebiert.

In der klassischen Inschrift des Abercius, des Bischofs von Hierapolis, c. 160 n. Chr., ist die Kirche als 'heilige Jungfrau' dargestellt, die den großen Fisch, Christus, aus dem Brunnen zieht.

Hiermit sind die Beziehungen auf die Jungfrau Kirche im zweiten Jahrhundert nicht erschöpft; und es ist lehrreich zu beobachten, daß sie hauptsächlich in Syrien, von wo der erste Same des Christentums nach Armenien getragen wurde, als eine Göttin oder ein göttlicher Äon angesehen wurde, den man im Gebet anrufen und in Hymnen lobpreisen sollte.

An nächster Stelle wollen wir das Attribut der Kirche als Mutter Christi, ja als *Theotokos* betrachten.

In der Offenbarung Kap. XII 1—6 ist die Kirche die Mutter, die in ihren Armen das Kindlein Jesus hält und den Drachen flieht, und es ist möglich, daß dieser Gedanke das schöne frühe Gemälde in der römischen Katakombe der heiligen Priscilla beseelt. Jedoch gibt es dort keinen Drachen und keine Flucht. Statt dessen sehen wir das ruhevolle Glück der Mutter in der Gegenwart des Propheten, der neben ihr steht, und über ihrem Haupt ist ein Stern erkennbar. Christliche Archäologen haben angenommen, es sei Maria.

Was den Verfasser der Offenbarung dazu brachte, die Kirche in dieser Rolle darzustellen, können wir nicht sagen. Es mag der ebionitische Lehrsatz über Christi geistige Wiedergeburt in der Taufe, mit der Kirche als seiner Mutter, gewesen sein, der ihn dazu bewegte; doch haben wir keine Belege für diesen Punkt, die uns erlauben würden, es bestimmt zu behaupten.

Auch wissen wir nicht genau, wieviel Tertullian damit meinte, wenn er in seinem Buch *De Oratione*, Kap. 2 die Kirche als Mutter darstellt. An dieser Stelle legt Tertullian Nachdruck auf die Vaterschaft Gottes; und wenn wir an ihn glauben, gestattet uns Christus, uns Söhne Gottes zu nennen (Joh. I 12). Darauf bemerkt er: 'Auch im Vater wird der Sohn angerufen; denn letzterer sagte: Ich und der Vater sind eins. Auch ist die Mutter Kirche nicht ausgelassen; da du wahrlich, wenn du einen Vater und einen Sohn anerkennst, damit auch eine Mutter anerkennst, die im Namen Vater wie im Namen Sohn einbegriffen ist.'

Vor allem bringt Tertullian vor, daß, indem wir unseren Vater im Himmel anrufen, wir auch Sohn und Mutter stillschweigend mit einbeziehen, und die Mutter ist die Kirche. Analogie und strenge Logik könnten zweifellos von uns verlangen, die Kirche als Mutter Christi, wie auch anderer Söhne Gottes, anzusehen. Doch das spricht Tertullian kaum aus. Auch hat er vielleicht beabsichtigt mehr zu sagen als Cyprian in seiner Abhandlung De Unitate Ecclesiae, S. 467, ed. Baluz: 'Derjenige kann Gott nicht zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat.'

Der heilige Zeno geht nicht so weit, zu behaupten, daß die Kirche die Mutter Christi sei, wenn er ihr auch jene Eigenschaften der schmerzlosen Geburt und der Jungfräulichkeit, die ewig trotz Mutterschaft erhalten bleibt, zuschreibt, die in leiblichem Sinne klassische Attribute der Mutter Christi geworden sind. Ich füge Beispiele aus den Werken dieses Bischofs von Verona (362—380) hinzu.

S. Zeno, Lib. II Tr. XXX, p. 240 (Migne P. Lat. 11, 476), schreibt in der Invitatio ad Fontem: Iam vos sempiterni fontis calor salutaris invitat. Iam mater nostra adoptat, ut pariat: sed non ea lege, qua vos matres vestrae pepererunt, quae et ipsae partus dolore gementes et vos plorantes sordidos, pannis sordidis alligatos, huic mundo dediticios intulerunt.

Auch Tr. XXXII: Eia quid statis, fratres? Vestram quos per fidem genitalis unda concepit, per sacramenta iam parturit, ad desiderata (scil. Eucharistiam) quantocius festinate.

Auch Tr. XXXIII: Quid statis genere, aetate, sexu, conditione diversi, mox unum futuri? Fontanum semper virginis matris dulcem ad uterum convolate . . . O admirabilis et vere divina sacrosancta dignatio! in qua quae parturit, non gemit; qui renascitur, plorare non novit. Haec renovatio, haec resurrectio, haec vita aeterna, haec est mater omnium, quae nos adunatos, ex omni gente et natione collectos, unum postmodum efficit corpus.

Wenn Tertullian die Ecclesia wirklich als die geistige Mutter Christi ansah, im Gegensatz zu Maria, seiner leiblichen Mutter, von der er sagt, sie sei ein Typus der ungläubigen Synagoge gewesen, so nimmt er eine ganz ähnliche Stellung ein wie Clemens von Alexandrien an einer Stelle des Pädagogus (Sylb. ed. p. 102). Darin behauptet er, daß Christus, die Leibesfrucht der Maria, die Brust menschlicher Mütter verschmähte. Und er erklärt eiligst, wen er als die jungfräuliche Mutter Christi ansieht. Es ist die allumfassende Kirche, eine, wie der Vater aller einer ist, wie das Wort aller eines ist, wie der heilige Geist überall ein und derselbe ist. 'Sie die Kirche zu nennen ist meine Freude. Sie ist die einzige Mutter, die niemals Milch hatte, denn sie allein war kein Weib. Dennoch ist sie zugleich Jungfrau und Mutter. Makellos wie eine Jungfrau und dennoch liebend wie eine Mutter.' Im allgemeinen fanden es die Väter des dritten Jahrhunderts und später schwierig, das von der Mutter Kirche in der Offenbarung gegebene Bild in orthodoxer Weise zu erklären; und Hippolytus gibt eine Erklärung der Vision in der Offenbarung XII 1—17, welche, wie wir sehen werden, auch Methodius annimmt. Sie steht im 61. Kapitel seines Werkes 'Über den Antichrist' (S. 41 der Ausgabe von H. Achelis).

'Mit "der sonnenbekleideten Frau" bezeichnet er klärlich die mit dem *Logos* des Vaters, der da heller scheint als die Sonne, bekleidete *Ecclesia.* Wenn er aber von dem "Mond unter ihren Füßen" spricht, meint er, daß sie mit himmlischem Glanze geschmückt war, gleichwie der Mond. Und die Aussage, daß "über ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen war", ist ein klarer Hinweis auf die zwölf Apostel, durch die die Kirche auf einem Untergrund gegründet worden ist. Und die Worte "und sie war schwanger und schrie und war in Kindesnöten und hatte große Qual zur Geburt" bedeuten, daß die Kirche niemals aufhört aus ihrem Herzen das Wort zu gebären, obgleich sie in der Welt von den Ungläubigen verfolgt wird.

' "Und sie gebar", sagt er, "einen Sohn, ein Knäblein, der die Völker sollte weiden", nämlich den männlichen und vollkommenen Christus, Kind Gottes, Gottes und des Menschen, den die Propheten verkündeten, den die Ecclesia immerdar trägt und allen Völkern lehrt.'

'Aber die Worte "Ihr Kind ward entrückt zu Gott und zu seinem Stuhl" stehen da, weil der Sohn, der ewiglich von ihr hervorgebracht wird, ein himmlischer König ist, kein Bürger der Erde.'

Der Fehler in der Exegese des Hippolytus liegt darin, daß er die Worte der Offenbarung 'ein Knäblein, der die Völker sollte weiden' in einem unnatürlichen Sinn auffaßt. Sie können sich allein auf den Messias beziehen. Hippolytus jedoch gibt vor, daß sie die Gefolgschaft Christi im einzelnen Gläubigen bedeuten. Dieselbe schwankende Erklärung wird in größerer Ausführlichkeit in dem Convivium, Oratio VIII Kap. 8 des Methodius gegeben: 'Ich halte dafür, daß es hier die Ecclesia ist, von der gesagt wird, sie gebäre das Knäblein . . ., so daß in jedem von uns Christus in einem mystischen Sinne (νοητῶς) hervorgebracht wird.' Und das ist der Grund, warum die Kirche schwanger ist und in Kindesnöten, bis der

Christus, der in uns ist, Form gewinnt und hervorgebracht wird, damit jeder Heilige durch Teilhabung an Christus als Christus hervorgebracht werden möge, welches der Sinn einer Stelle der Schrift ist: 'Tastet meine Gesalbten (*christos*) nicht an und tut meinen Propheten kein Leid' (Ps. CV, 15).

Dieser Verfasser legt auch in den Mund der Thekla, einer seiner *personae dramatis*, einen beredten Hymnus, in dem die heilige Hochzeit Christi mit seiner Jungfrau gefeiert wird, und der wahrscheinlich im dritten Jahrhundert liturgisch verwandt wurde. Es wird angenommen, daß ihn die zehn Jungfrauen singen, die in dem Gleichnis ausgehen, die Braut und den Bräutigam zu empfangen, und dies ist der Refrain: 'Ich bewahre mich keusch und komme, Lampen haltend, die weithin leuchten, um dir entgegenzugehen, o Bräutigam.'

Eine an die Kirche gerichtete Stanze lautet wie folgt: 'Mit Hymnen, gesegnete Braut Gottes, preisen nun wir, deine Dienerinnen, dich, du unberührte Jungfrau Ecclesia, schneeigen Leibes, mit dunkelblauen Zöpfen, keusch, untadelig, liebenswert.'

In den Stellen aus Methodius haben wir also nicht nur die in Hymnen angeredete Kirche, sondern wir erkennen auch den größten Teil der in den armenischen Hymnen auf sie angewandten Bildersprache aus dem Hohen Lied, aus dem Testament und aus anderen Quellen wieder. 'Sie ist', so spricht er in Or. VIII, Kap. 5, 'wenn man sie genau betrachtet, unsere Mutter, da sie eine Macht (*dynamis*) ist, anders geartet als ihre Kinder.' Mit anderen Worten: sie ist eine transzendentale Macht oder ein Äon. 'Die Propheten', so fährt er fort, 'haben sie manchmal Jerusalem genannt, manchmal die Braut, manchmal Berg Zion, manchmal auch Tempel und Heiligtum Gottes.'

An anderer Stelle schreibt er, daß 'die Juden unsere Wahrheiten vorhergesagt haben, gerade wie wir die Wahrheiten des Himmels im voraus verkünden. Denn das Tabernakel war ein Symbol der Kirche, gerade wie die Kirche ein Symbol des Himmels ist'. Und in dem Anhang erklärt er, wie die ver-

schiedenen materiellen Bestandteile des jüdischen Tabernakels die Orden der Witwen und Jungfrauen in der Kirche symbolisieren (Or. V Kap. 8). An einer weiteren Stelle Or. VII Kap. I erschöpft er die Bildersprache des Hohen Liedes im Dienst der Kirche. Sie ist 'unberührbar und rein von Berührung, gleichwie ein versiegeltes Paradies, in dem alle Wohlgerüche des Himmels wachsen, auf daß Christus allein kommen möge und sie genießen, denn sie sind aus körperlosem Samen erstanden'.

An einer anderen Stelle (Or. VIII Kap. 8), die anmutet, als ob sie ein Vorbild dessen sein könnte, was Gregor von Arsharuni geschrieben hat (siehe oben Bd. VIII S. 380 f.), interpretiert Methodius die Braut des Hohen Liedes als 'den unbefleckten Leib' des Herrn, 'um dessentwillen er den Vater verließ und hier herabkam und landete, darin Mensch geworden. Dieser Leib, in dem Liede metaphorisch die Taube genannt, wurde unter allem Fleisch als allein von Flecken und Verwesung frei erfunden und über alle Menschen erhaben an peinlicher Gerechtigkeit und an Schönheit, so daß keiner unter denen, die Gott ganz befriedigt hatten, was moralische Vorzüglichkeit anbelangt, in seine Nähe oder auf eine Stufe mit ihm gesetzt werden konnte. Aus diesem Grund wurde er für wert gehalten, Teilhaber des Reiches des *monogenes* zu werden, durch Anpassung und Vereinigung mit ihm'.

Folglich erklärt Methodius die Königin, welche allein unter vielen, nach Ps. XLIV 10, 15, 16, zur Rechten Gottes steht, in einen goldenen Zierat der Vortrefflichkeit gekleidet, als 'jenes unbefleckte und gebenedeite Fleisch, welches das Wort selbst hinauftrug in den Himmel, mit goldenen Gewändern geschmückt'. Abercius bezieht sich auf dieselbe Königin.

In Arsharuni ist es die Kirche, zu der Christus von oben herabsteigt, die er zu seiner Braut erwählt und mit sich hinaufnimmt in den Himmel. An der obigen Stelle des Methodius ist es das Fleisch. Doch bringt die übliche Gleichung der Kirche mit dem Leib Christi die beiden Auffassungen in Ein-

klang, und es ist bemerkenswert, daß in dem Papyrusfragment des Pastor Hermae, das von Grenfell und Hunt kürzlich entdeckt und in den Oxyrhynchus Papyri I S. 8 publiziert worden ist, 'der Körper des Fleisches Jesu Christi, der durch Maria mit Menschlichkeit vermischt wurde', identifiziert wird mit dem 'Prophetischen Orden', oder vielleicht — der Text ist zweideutig — mit 'der Essenz oder dem inneren Körper' (*σωμάτειον*) jenes Ordens. Hier wird also der transzendentale oder himmlische, leibliche Körper Christi mit dem Prophetenorden identifiziert, der, als der Pastor geschrieben wurde, den vitalen Kernpunkt der Kirche bildete. Methodius ahmt an der zitierten Stelle in Ton und Phraseologie den Pastor nach, von dem er einen unverdorbenen Text besessen haben mag.

Der Gedanke, daß die Kirche, als erwählte Braut Christi, mit ihm wieder zum Himmel emporstieg, begegnet in anderen Autoren, z. B. in der Expositio in Cantica Canticorum, Migne P. L. Tom. 70, col. 1100, dem Cassiodor zugeschrieben. Denn als Kommentar zu Kap. 8, 2: apprehendam te et ducam te in domum matris meae, ibi me docebis, erklärt der Autor, daß die 'mater ecclesiae' hier jenes himmlische Jerusalem sei, von dem Paulus Gal. IV 26 spricht, und er erläutert den Text des Liedes also: id est prosequar te revertentem in coelum, post actum incarnationis tuae, et passionis mysterium . . . cum (inquit) coelo receptus fueris et me quoque in coelum tecum assumpseris, ibi me docebis et in omnem veritatem induces.

Es muß beachtet werden, daß derselbe Autor, obgleich sein Kommentar durch den Geist des Mariendienstes stark gefärbt ist, den 'geschlossenen Garten' und den 'versiegelten Brunnen' des zwölften Kapitels auf die Kirche, nicht auf die Mutter Christi, bezieht. In armenischen und anderen an die Mutter Christi gerichteten Hymnen kommen die Ausdrücke immer wieder vor, doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die früheste Exegese des Gesanges sie auf die Kirche bezog.

Wir haben oben die Frage aufgeworfen, zu welcher Zeit wohl die Bildersprache der jüdischen Lade und des Tabernakels, die in den armenischen Hymnen auf die Kirche angewandt wird, auf die Jungfrau Maria übertragen wurde. Unter den Methodius zugeschriebenen Werken (Migne P. gr. t. 18, col. 347) befindet sich eine Rede für das Fest der *Hypapante*, die sich in ihren ersten Zeilen als ein Werk von dem Autor des *Convivium* ausgibt. Seine Authentizität wird von einigen modernen Kritikern geleugnet, die jedoch nicht genügend erklärt haben, warum denn der Verfasser einer im Ton so naiven und in dogmatischer Tendenz so neutralen Homilie in den Text, wenn auch nicht den Namen, so doch eine indirekte Anspielung auf Methodius[1] sollte hineingearbeitet haben.

Wir finden darin bereits viele Attribute der Kirche, insonderheit das des Thrones schon auf die Jungfrau Maria übertragen.

So in col. 352, c. 2: 'Siehe da, einem Throne gleich, hoch und zu Ehren dessen, der ihn erschaffen hat, aufgerichtet, ist die Jungfrau Mutter sichtbarlich bereitet für den König, den Herrn Zebaoth . . . auf diesem jungfräulichen Thron, sage ich, mußt du ihn anrufen, der diese neue Reise für dich bestimmt hat, wovon in vielen Hymnen gesungen wird.'

Und weiter unten c. 3: 'Tanze du vor dem Antlitz des jungfräulichen Thrones, wie David dazumal vor der Bundeslade.'

In c. 4, col. 356 dieses Traktats wird die Jungfrau Maria genannt die 'Lade Gottes, die auf den Hügeln Zions ruhte und in ihren makellosen Schoß, wie auf einen Thron, hoch und über menschliche Natur erhaben, den König aller aufnahm'.

In c. 5, col. 357 redet der Verfasser Maria auf folgende Weise an: 'O Mutter Jungfrau und geistiger Thron, geehrt und Gottes würdig.'[2] In c. 7, col. 364 wird sie verkündet als 'der

[1] πάλαι ἱκανῶς, ὡς οἷόντε, διὰ βραχέων τὰ περὶ παρθενίας ἐν τοῖς περὶ ἁγνείας συμποσίοις κατεστρωκότων ἡμῶν, σήμερον κτλ.

[2] Μῆτερ παρθένε καὶ νοητὲ θρόνε, δεδοξασμένε καὶ θεοῦ ἐπάξιε.

unbefleckte und ganz makellose Altar, durch den die lebenspendende und unaussprechlich glühende Kohle Fleisch wurde' aus Jesaias VI 6.

In c. 9, col. 369 ist sie 'der unberührte Busch, der unverbrannt Gott trug, als es ihm gefiel, von dem Propheten gesehen zu werden'. Und weiter unten ist sie 'die Lade, die Behälter war für das Gesetz, und beschattet von den Cherubim im Verein'. Und als letztes c. 14, col. 381, ist sie 'der lebende Altar des Brotes des Lebens, Schatzhaus der Liebe Gottes, Urquell der Freundlichkeit des Sohnes und beschatteter Berg des heiligen Geistes' (Heb. III 3).

Diese Rede also, die, selbst wenn sie nicht das Werk des Methodius ist, kaum später gesetzt werden kann als in das vierte Jahrhundert, vertritt ein späteres Stadium in der Entwicklung des Kultus der leiblichen Mutter Jesu als die armenischen Hymnen an die Kirche. Es ermutigt uns auch in der Annahme, daß es zu einer bestimmten Zeit im Griechischen und Lateinischen nicht wenige Hymnen gegeben haben wird, die die Kirche anriefen und priesen, und die nachher in Hymnen an die Jungfrau Maria verwandelt wurden. Von dieser verlorenen Hymnologie haben wir Anklänge, vielleicht sogar Fassungen, in den armenischen Gesängen, die ich mitgeteilt habe. Außerdem glaube ich, daß viele der Hymnen des Ephrem Syrus, besonders die, welche die Jungfrau Maria nicht nur als Mutter, sondern auch als Braut Christi anrufen, gleichen Ursprungs sind. Wenn wir diese Hymnen untersuchen, finden wir einen Ausdruck nach dem anderen, der wie das Wort Braut sich eher auf die jungfräuliche Kirche beziehen läßt als auf die Jungfrau Maria; und dieselbe Bemerkung hat Gültigkeit für die äthiopischen Hymnen auf Maria.

ΜΗΤΗΡ

Bruchstücke zur griechischen Religionsgeschichte

Von **Hans von Prott**

Die nachfolgenden Bruchstücke zur griechischen Religionsgeschichte hat Hans von Prott kurz vor seinem allzufrühen Tode niedergeschrieben, mehr um die Fülle der auf ihn einstürmenden, ihn vernichtenden Ideen zu bändigen, als um sie der Nachwelt zu überliefern. Die tragische Verknüpfung dieser Einsichten und Ahnungen mit dem erschütternden Ende des Forschers sucht ein den Athenischen Mitteilungen 1903 vorangestellter Nachruf verständlich zu machen. Es schien uns das Richtige, Protts Gedanken über den Kult der *Μήτηρ* selbst in dieser keimhaften Form, die er niemals der Öffentlichkeit dargeboten hätte, bekannt zu geben, in der sicheren Hoffnung, daß sich für den einsichtigen Leser von selbst das Unreife und Einseitige von dem Tiefen und Förderlichen scheiden werde.

Athen, Mai 1905. **H. Schrader.**

Das organische Wachstum der griechischen Religion. Meter-Phallos-Kult entsprechend dem Mutterrecht und der Gruppenehe. Dann die große Reinigung dieses Zynismus durch zwei Dinge: durchgängige Verbindung der Vorstellung von der Muttergöttin mit Agrarischem und *εὐφημία*. Die Akropolis-Athena ist Meter, ihr Opfertier eine trächtige Sau. Pandrosos, Aglauros, Herse sind = Athena. Alle drei sind zuerst nicht agrarisch, sondern sexuell. Das Fest sind *ἀῤῥητοφόρια*, die auch *θεσμοφόρια* genannt werden. Das versteht man nun. Die *ἄῤῥητα ἱερά*, die immer im Demeterkult vorkommen, sind durch die *ἀνώνυμος κέρκος* des Herondas

begreiflich. Es ist das Tragen des Phallos. Die drei Mädchen geraten in (sexuellen) Wahnsinn über die Ciste mit den *ἄῤῥητα ἱερά*: Erechtheus-Phallos. Dann kommt das Agrarische hinein und nun werden Pandrosos usw. die schönen, reinen Tauschwestern.

Die Labdakiden. Laios (wie Protolaos) Phallos: Volksmann und Steinmann, der aus Stein entstandene Phallos, wie Deukalion und Pyrrha die Steine hinter sich warfen und so die Menschen entstehen lassen, gleich den Daktylen. Ödipus „Schwellfuß" ist ein Daktylos. Das bedeutet *πούς*, denn im Kultliede der elischen Frauen *ἄξιε ταῦρε, τῷ βοέῳ ποδὶ θύων* ist *βόειος πούς* der Stierphallos. *θύειν* also ist ursprünglich immer sexuelles Rasen: Eileithyia, Kallithyia. Dann versteht ein Dichter den Ausdruck absichtlich falsch und aus dem „Schwellfuß" wird der Mann, dem die Füße durchstochen sind. Die alte Bedeutung zeigt sich deutlich in dem Incest dieser und anderer Sagen, der sonst gar nicht erklärbar wäre. So wird aus Hephaistos *Κυλλοποδίων* durch absichtliches Mißverständnis der „Klumpfüßige". Das ist die Bedeutung der *εὐφημία* in griechischer Religion. So ist die Heldensage zu dem großen Purgatorium geworden, durch das sich die Griechen von den qualvollen Vorstellungen der Meter-Religion und der Gruppenehe erlöst haben.

Dann der Thronkult des Licht- und Himmelsgottes *Ζεὺς Ἥλιος*. Es war der ausgebildete Geschlechterstaat mit Vaterrecht, der diese Vorstellung schuf. Und die griechische Religion ist nun wie die deutsche (Lamprecht) die Überwindung der Religion der Meter durch die des Pater. Niemand hat das mehr begriffen als Aischylos. Die Danaiden = den Thespiaden, 50 Frauen. Sie sträuben sich gegen die Verwandtenehe, die in der Zeit des Mutterrechtes nichts Anstößiges hat. 50 Männer und 50 Frauen eine Hundertschaft in Gruppenehe. Die titanisch-daktylisch wilde Brautnacht. Endlich das neue Gesetz: *ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα, ἔρως δὲ γαῖαν*

λαμβάνει γάμου τυχεῖν usw. Das ist Zeus *Ταλετίτας* auf dem „Sonnenberge“ und Auxesia-Damia-Demeter am Fuße des Berges in Bryseai, und so in allen griechischen Landschaften.

Die Götter haben die große ethische Bewegung selbst mit durchgemacht. Demeter *Θεσμοφόρος* kann nicht die Göttin sein, die die Satzungen der Ehe bringt, sondern die den Phallus trägt. Das beweisen *θεσμοφόρια* = *ἀρρητοφόρια* (Apollon *Θέρμιος* = *Θέσμιος*). Später hat man umgedeutet und so wurde D. Ehegöttin. (*ἄρρητοι ἱερουργίαι* „wovon man nicht spricht“. Herondas V 45 *τὴν ἀνώνυμον κέρκον.*)

Θύω zuerst sexuelles Rasen, wie bei den Naturvölkern richtige Thesmophorien gefeiert werden zur Einweihung eines Mädchens. *Καλλίθυια* ursprünglich „die am besten den Bauchtanz tanzt“, so wie er bei den Negervölkern geübt wird. Thyiaden. Bakchischer Schwarm.

Die burleske Auffassung der Heldensage auf den boiotischen Gefäßen hat vielleicht tiefere Gründe.

ἀρρητοφόρια. Ἡμέραι ῥηταί Hesych. Lat. dies nefastus, fastus.

Euphemie. Absichtliche Änderung der Namen. Schön von Kaibel für die Orphiker nachgewiesen. Aber dies dehnt sich viel weiter aus, ist ein Grundelement griechischer Mythologie. Als einem der Kerkopen die Ehre widerfuhr erster König von Athen zu werden, nannte man ihn nicht mehr *Κέρκωψ*, sondern *Κέκρωψ*. Aber der Schlangenschwanz blieb.

Die Daktylen sind autochthon geboren. Also sind alle Autochthonen ursprünglich Daktylen. Das besagt der Begriff *αὐτόχθων*. Kekrops, Erechtheus.

Zur Veredelung der alten Begriffe trug außer der Verbindung mit Agrarischem viel bei die Beziehung auf den Mond, das schöne Gestirn. Dadurch wurde aus der Meter-Eileithyia eine *Καλλόνη*, *Καλλιστώ* usw. und der Begriff des Schönen war plötzlich eingeführt in die Mythologie. Man erhielt so zugleich den Gegensatz von Mond und Sonne.

Wie die Meter als Mond zur *Καλλίστη* wurde, so umgekehrt der Daktyl zum Urbild des Häßlichen, Mißgestalten durch Umdeutungen wie die vom durchstochenen Fuß. *Κυλλοποδίων*, Wieland der Schmied, Ödipus, Gänsefüße der Zwerge usw.

Im Griechischen tritt mehr das Sinnliche hervor, im Deutschen mehr das Gutmütige, Harmlose: Zwerge.

Der größte Fortschritt der Menschheit ist der von Gruppenehe zu Einehe. Polygamie und Polyandrie sind Ausnahmezustände. Der Geschlechterstaat verlangt, daß die Frau aus einer anderen gens ist. Denn man hatte die schlimme Wirkung der Inzucht der Gruppenehe bemerkt. Dieser größte Fortschritt muß auch die tiefsten Spuren im Glauben der Völker hinterlassen haben.

Aischylos' Orestie. Die Sage hat den Zwiespalt nicht lösen können dieses Triumphes des Vaterrechtes, weil inzwischen auf Grund des Vaterrechtes eine höhere Moral entstanden war. Die Sage hat den Fortschritt festgehalten, daß der Vater mehr gilt. Da Aischylos der Sage folgte, mußte der Ausgang des Stückes unerträglich werden. Die Lösung konnte nur gefunden werden im tragischen Ausgang — Hamlet. Ähnlich Kriemhild, die den Mann rächt an ihren nächsten Blutsverwandten. Ähnlich Labdakiden, Lykurgos usw. Der Widerstreit zweier Religions- und Sozialepochen.

Die Alten sagen, jedem Gott würde immer das seinem Geschlecht entsprechende Tier geopfert. Das ist richtig, man muß nur nicht schematisieren. Bei Homer erhält Athene eine unfruchtbare Kuh; auf dem Akropolisrelief eine trächtige Sau — dort ist sie *παρθένος*, hier *μήτηρ*. Nun hatte ein Komiker gesagt: *εὐθὺ πόλεως εἶμι· θῦσαι γάρ με δεῖ κριὸν Χλόῃ Δήμητρι* (bei Geburt eines Sohnes?). Das war so auffallend, daß Philochoros anmerkte, der Demeter Chloë würde *κριὸς καὶ θήλεια* geopfert. Für Demeter Achaia bezeugt dasselbe der Kalender der Tetrapolis. In Kos *Δάματρι ὄις τέλειος καὶ τελέα κυέοσα.* Also war Demeter zugleich Mann und Weib. Daraus darf man dann weiter schließen, daß immer, wo ein Opfertier *ἐνόρχης* verlangt wird, der Gott daktylisch ist. Poseidon *Φύκιος* (= *φυτάλμιος*?) in Mykonos. Dionysos. Aber wie erklärt es sich, daß Kore, Despoina usw. immer männliche Tiere bekommen? Auch das stammt aus der Zeit des Mutterrechtes, in der das Weib nur als Mutter etwas gilt. Damals muß man das Mädchen als etwas Männliches angesehen haben — *παρθένος ὀβριμοπάτρη.* Daher auch Athena vom Manne geboren: das ist symbolisch.

Die erste Dienerin oder Priesterin der Göttin ist immer die Göttin selbst. Woher? Weil die Meter immer wieder sich selbst erzeugt: Leto-Artemis-Eileithyia.

Charakteristisch für die Meter ist, daß ihre Namen so wechseln. Apollon — Apellon, Artemis — Artamis sind gar keine Schwankungen. Aber *Ἐλευθώ — Ἐλευθίω — Ἐλευσία — Εἰλείθυια — Ἰλίθια* usw.! Es war eben überall dieselbe Göttin — das fühlte man, aber die Namen zum Teil verschieden, so daß man sie gewaltsam anähneln mußte. Besonders deutlich: *Αὐξώ — Αὐξησία — Ἀζεσία — Ἀζησία — Αὐζησία.* Zwei ganz verschiedene Stämme, zu denen dann Übergangsbildungen ge-

schaffen wurden, wie das gar nicht griechische *Αὐξησία*. Sind die *θεοὶ Ἀζόσιοι* die beiden Daktylen wie in der spartanischen Gruppe?

Die Meter zuerst allein *ἀνδρόγυνον*. Dann wird das bezeichnet durch zwei *πάρεδροι*, die untrennbar mit ihr verbunden wie in der spartanischen Gruppe. Dann Iuxtaposition: Helena und die Dioskuren.

Die Meter hat nie einen Gatten neben sich, sondern nur einen Sohn oder sonstigen *πάρεδρος*. Denn der Begriff des Gatten, wie ihn das Vaterrecht kennt, existiert nicht in der Zeit der Gruppenehe. Dieser Gatte kommt immer erst später dazu, daher auch nie im Kult, sondern nur in der Sage, und es ist überall der Himmelsgott, also Zeus. Die Göttin (Demeter, Hera, Leto, Leda, Danaë, Kallisto usw.) ist immer mehr oder weniger die Erde, also zugleich Personifikation des Landes. Dadurch wird dann das Historische in die Mythologie eingeführt.

Es war unrichtig, wenn Wissowa die di nixi immer geleugnet hat. Diese Erscheinung gehört in den großen Zusammenhang der Vertauschung der Rollen der Geschlechter bei manchen Zeremonien, was immer auf Meter-Phalloskult hindeutet: so in Kos (Herakles des Diomedes?). Herakles und Omphale. Verkleidung in die Tracht des anderen Geschlechts. Denn die Meter war *ἀνδρόγυνον*. Karl v. d. Steinen: Geburt als Ausbrütung eines Eies. Wochenbett des Mannes. Bärtige Aphrodite auf Kypros. Hermaphrodit.

Die alten Dreivereine von Göttern enthalten entweder Meter mit zwei Daktylen oder Meter mit einem Daktylen und zweiter Meter resp. Kore. So Apoll Leto Artemis — Artemis ist erst später Jungfrau, in alter Sage Eileithyia ihrer Mutter bei der Geburt des Apoll, also zweite Meter. Apoll sicher

daktylisch, denn gerade der *Ἀλεξίκακος*, der *Ἀγυιεύς* ist ein einfacher Kegel. Pluton Demeter Kore. Die Sagen entstehen nun oft so, daß eine neue Verbindung zwischen dem männlichen und der weiblichen *πάρεδρος* angenommen wird (Raub der Kore); daher die vielen blutschänderischen Verbindungen in griechischer Sage. Zur Zeit des Mutterrechtes gibt es diesen Begriff noch nicht.

Hephaistos — Athena — Prometheus: Meter und zwei Daktylen. Die Feuergötter, wie die Daktylen als chthonische Mächte eben Schmiede sind.

Der Kult hat den Philosophen ungeheuer vorgearbeitet: *ἔρως* als Weltprinzip. Orphiker.

Es hat einmal eine Zeit gegeben, wo Apollon der *Ἀλεξίκακος*, ein Daktyl war neben der Meter Leto und der Meter Artemis. Aber so sehr wirkt das Organische sogar in der Mythologie, daß er seinem Vater, als dieser Gatte der Leto wurde, nachgeartet und selbst Lichtgott geworden ist.

Die Daktylen sind Bergbauer wie die Zwerge und Heilgötter. Woher das? Kaibel ist der Zusammenhang nicht aufgegangen zwischen phallisch-chthonisch — *ἀλεξίκακος*. Die Naturkraft wirkt aus der Tiefe der Erde und jede Kraft ist ein *ἀλεξίκακον*. Der Zusammenhang von Phallischem und Agrarischem war daher direkt vorgebildet. Pluton — Plutos.

Da die daktylischen Wesen meist auch chthonisch sind, erklärt sich die Verbindung von Herakles mit Demeter. Die Einweihung des Herakles in die Mysterien ist von dem idäischen Daktylen Herakles sofort zu verstehen. Da alle daktylischen Wesen auch *ἀλεξίκακοι* sind, erklärt sich, warum Asklepios (chthonios — sicher einmal Daktyl) mit Demeter und den

Mysterien so nah verbunden war. Quintessenz im Eleusinion am Taygetos: dort heilt Asklepios den Herakles im Demeterheiligtum.

Ein Daktylos auch Triptolemos? Denn weshalb wird er immer als Knabe dargestellt?

In Rom hat jeder Mann seinen Genius, jede Frau ihre Juno. Das ist Daktylos und Meter. Beide sind *Ἀλεξίκακοι* — für die Frau besonders in ihrer schweren Stunde. Sind also nicht die Inselidole *Μητέρες*, die man ins Grab mitgab? Und die Phallen der phrygischen Gräber Genii?

Πᾶν: *Πάων* (*Φάων*) = *Ἑρμᾶν*: *Ἑρμάων*.

Poseidon ist phallisch-chthonisch als *φυτάλμιος*. Auf einer Klippe standen 3 *οἴακες*, vom Wasser nie berührt (Hermann, Gottesdienstl. Altertümer[2] § 18 Anm. 15), ganz wie die drei kleinen *ἀγάλματα* bei Brasiai. Ist dies der Sinn vom Aufstellen des Ruders durch Odysseus-Pòseidon?

Leda = Leto? Bei beiden Zwillingsgeburt. Daß Leto als Meter kultlich dargestellt wurde, genau so, wie auf der spartanischen Gruppe, folgt daraus, daß der *ἱερὸς λόγος* immer die Kniegeburt erwähnt am Palmbaum.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit diesem Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert werden.

1 Religionen der Naturvölker

Von **K. Th. Preuß**

Allgemeines 1904/05

Es ist unabweisliche Pflicht des Religionsforschers zu der Frage Stellung zu nehmen, in welchem Verhältnis die Zauberei zur Religion steht, weil je nachdem selbst die speziellsten Untersuchungen ein anderes Ergebnis zeitigen können. Dem jetzt mehrfach ausgesprochenen Gedanken, daß jeder Kult im letzten Grunde Zauberei sei, stehen entgegengesetzte Anschauungen gegenüber, daß Zauberei und Religion nichts miteinander zu tun haben. Die nächste Frage ist natürlich, wie ist beides entstanden, und auch das ist für Einzeluntersuchungen von hoher Bedeutung.

In der esquisse d'une théorie générale de la magie kommen Henri Hubert und Marcel Mauss[1] ganz folgerichtig zu ihrer „explication de la magie". Vor aller Erfahrung bestehe der Glaube an eine Zauberkraft, die überall existiert und eine materielle und zugleich geistige Substanz ist. Sie ist a priori gegeben und wird durch Erregungszustände, den sehnsüchtigen Wunsch, die Erwartung ausgelöst. Die Hauptsache bei der Wirksamkeit der Zauberei seien nicht die manuellen und sprachlichen Akte, die gewissermaßen eine Wissenschaft für sich bilden, sondern die magische Kraft des Ausübenden, die in dem orenda der Irokesen, dem manitu der Odschibway, dem naualli der Mexikaner, dem mana der Melanesier, dem Zauber des Geheimnisvollen bei allen magischen Handlungen liegt. — Mit glücklichem Griff ist hier das Wesen der Zauberei erfaßt, und es ist ein nicht zu unterschätzendes Verdienst der Verfasser, auf die Idee einer Zauberkraft bei den verschiedensten Völkern nachdrücklich hingewiesen zu haben. Ein historischer Standpunkt freilich wird ein allmähliches Entstehen auch der Idee einer Zauberkraft ins Auge fassen müssen. Ist z. B. der deutsche Volksglaube, daß man durch Bestreichen mit Schlangenfett den Körper beliebig zusammenrollen könne (Wuttke) nicht ebensosehr durch die Betrachtung der Schlangenbewegungen und der Wirkung von Fetten überhaupt, d. h. durch die praktische Erfahrung wie durch den Glauben an die eigene Fähigkeit entstanden? Ursprünglich ist daher wohl die Idee der Zauberkraft und die der Fähigkeit überhaupt identisch gewesen und beide haben sich erst allmählich voneinander getrennt, so daß die Zauberkraft auch von diesem Standpunkt aus gewissermaßen als etwas a priori Gegebenes angesehen werden kann, nämlich insofern sie von dem Augenblick an bestand, wo der Mensch sich selbst und seiner Umgebung Kräfte zuerkannte. Diese Entwickelung

---

[1] *Année sociologique* VII 1902/03. Paris 1904. S. 1—146.

spiegelt sich z. B. auch in dem erwähnten mexikanischen Wort für Zauberer naualli wider. Denn es heißt eigentlich die Verkleidung und bezieht sich ursprünglich auf die Idee, daß man durch Überziehen des Felles eines Tieres oder durch Annahme der Äußerlichkeiten eines Gegenstandes die Eigenschaften des Objektes von sich aus ausüben kann. — Das wichtigste Kapitel des vorliegenden Werkes führt den Titel les éléments de la magie und bietet einen guten und umfassenden Überblick über die Zauberhandlungen an der Hand der Einteilung „Der Zauberer, die Handlungen, die Ideen". Die gelehrten Verfasser haben hier ebenso aus Kulturvölkern, wie von den Primitiven ihre Schilderung genommen, leider freilich ohne genauere Quellenangabe für die angezogenen Beispiele. — Bezüglich des Verhältnisses von Religion und Zauberei glauben die Verfasser mit der Unterscheidung auszukommen, daß die eine öffentlich und erlaubt, die andere geheim und verboten sei. Doch läßt sich der Unterschied wohl nur für höhere Kulturstufen geltend machen.

Auch R. R. Marett leitet einen Aufsatz „from spell to prayer"[1] mit Betrachtungen über die Entstehung der Zauberei ein. Sie ist ihm zwar auch wie den oben genannten Gelehrten etwas Mysteriöses, Unnatürliches, aber die Zauberkraft ist seiner Meinung nach nicht, wie diese annehmen, a priori gegeben, sondern er glaubt, ähnlich wie einige deutschen Ethnographen, z. B. H. Schurtz[2], ihre Entstehung aus Gefühlserregungen herleiten zu können. Aus der Wut gegen einen Feind können sinnlose Zerstörungshandlungen gegenüber seinem Bilde oder den ihm zugehörigen Gegenständen entstehen. Das wirkt auf den Täter wohltuend. Er weiß zwar, daß es nicht das Wirkliche ist, was er möchte, aber er findet, daß es ihm gut tut es zu glauben, und so will er es glauben. Das sei der Anfang des sogenannten Sympathie- und Analogiezaubers jeder Art.

[1] *Folklore* XV 1904 S. 132—165. [2] *Kulturgesch.* S. 601.

Es ist der Wille, die Zauberkraft, das Wirkende und nicht eine mechanische Handlung, die auf falscher Kausalverknüpfung beruht. — In dieser Erklärung ist meines Erachtens die Betonung des Willens in den Zauberakten der richtige Kern. In der Tat muß der Mensch den Willen haben, sich selbst und seiner Umgebung besondere Fähigkeiten zuzuschreiben, und den Willen hat er, sobald sein Verstand ihn befähigt, eine über den Instinkt hinausgehende Fürsorge für sich zu zeigen. Solange ihn der Instinkt allein leitet, können Zauberhandlungen nicht entstehen. Dagegen ist es meines Erachtens nicht richtig, den Zauber erst auf einer gewissen Kulturhöhe, wo man z. B. schon Bilder hatte, beginnen zu lassen, und wo man bereits unterschied, daß der Zauber im bewußten Gegensatz zu realen Wirkungen steht. — Marett ist es besonders deshalb um etwas von vornherein Geheimnisvolles in der Zauberei zu tun, weil er diese in dieselbe Sphäre wie die Religion stellen möchte und das als Grundbedingung für seine Entwickelung des Gebets aus dem Zauberspruch ansieht. Er polemisiert dabei gegen Frazer, der bekanntlich Zauberei und Religion scharf trennt und erstere aus falscher Kausalverknüpfung, letztere aber aus der Erkenntnis des mit der Zauberei verbundenen Irrtums, also rein negativ, ableitet. Marett sagt: Die Zauberhandlung wird gewöhnlich von dem Zauberspruch begleitet, der magischen Willensäußerung, die wesentlich für das Gelingen ist. Oft werden die beim Zauber notwendigen Materialien als Träger des mana, der Zauberkraft, direkt angeredet: „Tue das, gib uns das usw.“ Damit beginnt der Übergang zum Gebet. Das mana der zaubernden Person vereint sich mit dem mana der Dinge. Gießt man einem Toten Wasser über den Körper und sagt dazu „gib uns Regen“ (Rußland), so tritt die Zauberkraft des Menschen zu der des toten Körpers. Anderseits kämpft mana gegen mana, wenn in Timorlaut das Krankheitsboot ins Wasser gestoßen wird mit dem Schrei „O Krankheit, gehe fort.“ — Wir werden diese Methode der Beweisführung anerkennen müssen, obwohl nur wenig

Belege angeführt sind. Das besondere Relief aber würde die Ableitung des Gebets von dem Zauberspruch erhalten, wenn die Ausdrucksmittel des Kultus: Opfer, Blutlassen, Fasten, geschlechtliche Akte, Haarschneiden, dramatische Szenen u. a. als bestehend nachgewiesen werden könnten, bevor es Geister oder Götter gab. Einen kleinen Anfang dazu hat Marett früher selbst gemacht.[1]

Ein paar Worte seien noch dem Kapitel „Kultus" und anderen Stellen in dem Buche von F. Beck „Die Nachahmung"[2] gewidmet. Denn obwohl hier das Wesen der Religion in größter Einseitigkeit und ohne genügende Kenntnisse erörtert wird, so ist eine ähnliche Auffassung, im allgemeinen gesprochen, in ethnographischen Kreisen noch immer sehr verbreitet. — Das Grundgesetz der Biologie ist die Verwirklichung des Zweckvollen. Wir finden es auch in der Entwickelung der menschlichen Gesellschaft. Da aber noch heute die meisten Handlungen bloße Nachahmungshandlungen sind und diese desto mehr zunehmen, je weiter wir zurückgehen, so ist das Zweckvolle in sozialen Einrichtungen u. dgl. m. nicht durch Nachdenken, sondern nach biologischen Gesetzen zustande gekommen. Das Zwecklose dagegen kann immer nur als Nebenprodukt oder Überrest des zweckmäßigen Geschehens aufgefaßt werden. Alle abergläubischen oder religiösen Handlungen sind daher im unmittelbaren Anschluß an bestimmte Phasen zweckvoller menschlicher Tätigkeiten und Einrichtungen zu erklären und nicht aus falscher Denktätigkeit, d. h. aus der menschlichen „Dummheit". Wenn z. B. den Toten alles Eigentum mitgegeben wird, so kommt das zunächst aus dem physischen Empfinden, daß Schmuck, Kleidung und Waffen integrierende Teile, gewissermaßen eine verlängerte Existenz des Körpers sind. Die Primitiven denken also nicht falsch, sondern sie denken zu wenig. Wenn bei vielen Völkern der Schwieger-

[1] *Preanimistic Religion, Folklore* XI 1900 S. 16.
[2] Leipzig 1904 S. 103—144.

sohn die Schwiegermutter nicht sehen darf, so stammt das aus der Zeit, wo die Frau aus feindlichem Stamm geraubt wurde. Die semitischen Opfer (die Robertson Smith so schön, wenn auch nicht einwandfrei nach Analogie des Blutbundes zwischen zwei Menschen als Bund mit der Gottheit entwickelt) leitet Beck an der Hand dieses Forschers von dem ursprünglich so seltenen Schlachten und gemeinsamen Essen eines Tieres der Herde zu Nahrungszwecken ab, das gleich dem menschlichen Mitgliede des Clans als gleichwertiger Genosse gegolten habe.

Diese Theorie, die man im wesentlichen kurz mit dem Worte „das Alte wird heilig“ bezeichnen kann, hat von jeher viele vom Studium der primitiven religiösen Anschauungen abgehalten. Denn diese erscheinen so als nebensächlich, und wenn man ihnen nachgehen wollte, so wären zuvörderst und hauptsächlich nur die realen Lebensverhältnisse zu ergründen. Dazu kommt bei Beck die einfache Übertragung unseres sogenannten physischen Empfindens auf die Urzeit, womit absoluter Willkür Tür und Tor geöffnet werden, so daß man es niemand übelnehmen kann, wenn er die Hand von den religiösen Dingen läßt, deren Einzelheiten ihn ja doch zu nichts führen, sondern nur eine Summe von abstrusen Einfällen darstellen. Bei oberflächlicher Betrachtung erscheint die Theorie „das Alte wird heilig“ richtig, denn nicht nur bedeutet der Kult, also die tatsächlichen Handlungen, den Urgrund der Religion, sondern die Beharrung in allen kultischen Gebräuchen und überhaupt in allen Gewohnheiten ist das Zeichen der primitiven Menschheit. Abweichungen würden Unheil bringen. Bei näherer Untersuchung ergibt sich aber stets, daß ein solch allgemeiner Satz zu fruchtbaren zauberisch-religiösen Ideen nicht führt. Im Gegenteil: sind erst gewöhnliche Verrichtungen aus dem Zauberbann des Aberglaubens heraus, so kommen sie auch nicht wieder hinein. Das heißt: aller Zauberglaube ist ganz früh anzusetzen. Ich will dafür ein Beispiel von den Hupa anführen. Bei ihnen müssen die erlegten Hirsche ganz

vorschriftsmäßig zubereitet, serviert und gegessen werden, sonst laufen sie dem Jäger nicht mehr in den Weg.[1] Das ist durchaus nicht eine aus Küchen- und Eßgewohnheiten gewordene Idee. Sie würde nie existieren, wenn nicht von vornherein allenthalben der Glauben bestände, daß die Reste bzw. Teile der erlegten Tiere das Wild anziehen. Becks Anschauung besagt also nur, daß z. B. das Erlegen bzw. Schlachten von Tieren vorausgehen muß, um irgendwelche positiven Zauberideen daran zu knüpfen. Daß der Gang umgekehrt ist, hat aber noch niemand behauptet. Primär wirkt z. B. auch die Zauberidee der Couvade, des Männerkindbettes. Es wird niemand einfallen, dieses etwa aus der sozialen Zweckmäßigkeit zu erklären, daß sich der Mann zur Zeit der Geburt nicht herumtreiben dürfe, woran sich dann die Idee angeschlossen habe, das Verhalten des Vaters beeinflusse den Zustand des Kindes.

Diesem Begriff des primären Zaubers und seinen Wirkungen hat der Berichterstatter selbst eine Arbeit gewidmet, „der Ursprung der Religion und Kunst"[2], die als „vorläufige Mitteilung" gedacht und bezeichnet ist, weil die darin formulierte Auffassung nicht Selbstzweck ist, sondern in erster Linie die Wege bezeichnen soll, auf denen zahlreiche bisher wenig beachtete Tatsachen für die religiöse Forschung verwertet werden können. Den Beweis, daß der Ursprung so gewesen ist, will ich erst später an der Hand des übrigen Materials erbringen. Der Grundzug der religiösen Auffassung ist, daß mit der Menschwerdung jede noch so alltägliche Tätigkeit und jedes dem Bewußtsein sich aufdrängende Objekt, und zwar die nächstliegendsten und am meisten gebrauchten zuerst, einen Zaubergehalt aufwies, der von realer Tätigkeit und den wirklichen Eigenschaften des Objektes nicht getrennt

---

[1] Goddard *The Hupa, University of California Publications, Amer. Archaeol. and Ethnol.* I S. 22f. 78.

[2] *Globus* LXXXVI S. 321—327, 355—363, 375—379, 388—392, LXXXVII S. 333—337, 347—350, 380—384, 394—400, 413—419.

werden konnte. Der warme Hauch des Mundes und der Nase, der ausgestoßene Laut, die Speisen, die man aß, alle Exkremente, die zufälligen, bei jeder Tätigkeit entstehenden Geräusche und Bewegungen — allem wurde eine Wirkung zugeschrieben, eine Zauberkraft, die aber als etwas Natürliches, nicht als etwas Mystisches aufgefaßt wurde. Die Vermischung des Hauches und Speichels hatte z. B. wie der Blutbund die Fähigkeit, einander geneigt zu machen. Daher stammt die Sitte des Mundkusses und Nasengrußes. Der Hauch von Mund zu Mund scheint ferner zum Erzeugen eines lebendigen Kindes notwendig gewesen zu sein. Hauch und Speichel heilen, vertreiben tödliche Einflüsse und fördern Unternehmungen. Der Hauch kann töten. Mit all dem steht das Ausschlagen von Schneidezähnen vor der Heirat oder bei der Pubertät in Zusammenhang. Auch der Schmuck an den Öffnungen des Körpers, z. B. Nasen-, Lippen- und Ohrschmuck, ist zunächst zur Unterstützung dieser Zauberwirkungen, dann aber auch zum Schutze gegen das Eindringen zauberischer Substanzen angebracht worden. Ein anderer Gesichtspunkt ist die Bedeutung bildlicher Darstellung. Ein Bild gibt das Original in die Gewalt des Besitzers der Darstellung, es befähigt ihn auch, die Zauberkräfte des Originals auszuüben. Aus demselben Grunde werden Tiere nachgeahmt, einmal als Jagdzauber und dann, um ihre Zaubergaben auszuüben. Die Entstehung der bildenden Kunst und der Tiertänze ist allein auf diese Ideen zurückzuführen. Nachahmungen von irgendwelchen erwünschten Vorgängen machen diese wirklich. Ebenso ist die Sprache nicht aus dem Streben nach Mitteilung entstanden, sondern um durch Nachahmung des einer Substanz zukommenden Geräusches dieses in seine Gewalt zu bekommen. Nicht anders ist es ursprünglich mit dem Aussprechen ganzer Sätze: das Gesagte wird dadurch Wirklichkeit. Da jede Substanz in jedem ihm in Form, Farbe, Geruch, Gefühl usw. ähnlichen Gegenstande wirken kann, so ist das die folgenschwerste Eigenschaft

der Götter, denn diese sind zunächst wirkende Substanzen, Naturobjekte in weiterem Sinne. Kleine wirkende Substanzen können sich in größeren befinden. Es entsteht so z. B. der Glaube an Seelen im Menschen, die zunächst nichts Abstraktes sind. Götter zaubern vielfach auf dieselbe Weise, wie es früher alle Menschen, später nur besonders befähigte vermochten. Aus zaubernden Tieren und Menschen werden Götter ebenso wie aus allen wirkenden Substanzen, sofern die Entwickelung ihnen günstig ist. Nachahmungen von Göttern, d. h. von wirkenden Substanzen, erlauben den betreffenden Menschen, ähnlich wie bei den Tiertänzen die Zauberkraft der Götter selbst auszuüben. Die menschliche Zauberkraft wird in vollem Umfang oft erst bei der Pubertät, und zwar nicht durch die natürliche Entwickelung, sondern durch Zeremonien mitgeteilt, wie es überhaupt eine Menge Mittel gibt, um die Zauberkraft des Menschen zu erhöhen. Zum Teil bestehen diese Mittel in gewaltsamen Eingriffen in den Körper. Der Gang der Untersuchung wird am besten durch die Kapitelüberschriften dargetan: 1. der Zaubergesang der Tiere, 2. der Zauber der Defäkation, 3. der Kohabitation, 4. des Hauches, 5. der Tiertänze, 6. des Tanzes, 7. der Analogiezauber und der Geisterglaube, 8. der Zauber der Sprache und des Gesanges, 9. die Erhöhung der menschlichen Zauberkraft.

Wenn wir uns bisher im wesentlichen mit Arbeiten beschäftigt haben, die den Einfluß der nächsten Umgebung auf die Religion beleuchten, wollen wir uns nun der himmlischen Sphäre zuwenden, wo ein Mensch, ein Tier, ein Objekt nicht nur das ist, was unsere Sinne direkt damit verbinden, sondern die Sonne oder irgendeinen anderen himmlischen Gegenstand vorstellen. Leo Frobenius in seinem Buche „Das Zeitalter des Sonnengottes“[1] hat ganz recht, wenn er die Gestirne nicht zu den ersten religiös wirksamen Dingen rechnet. Nur

[1] Band I, Berlin 1904. XII und 420 Seiten.

hätte er nicht den „Animalismus“, d. h. die Verehrung von Tieren, und den „Manismus“, den Kult der Verstorbenen, dem „Solarismus“ vorausgehen lassen sollen. Denn wir wissen, daß nicht nur Tiere, sondern überhaupt nahe Objekte von früh an der Sitz von Zauberkräften waren. Mit der Bedeutung der Sonne hatten sie ihre Rolle durchaus nicht ausgespielt, sondern wurden als ihre Abbilder mit ihr eventuell identifiziert oder zu ihr in Beziehung gesetzt. Und vollends ist die Seelenlehre so enge mit dem Schicksal der Sonne und ihrem Verschwinden in dem Dunkel der Unterwelt verbunden, daß die Ausbildung der Seelenidee wohl bereits in den „Solarismus“ hineinfällt. Doch wollen wir uns durch diese teils ganz schemenhaften, teils zeitlich nicht richtig abgegrenzten Bestimmungen[1] die Freude an den, wenn auch nur vorläufigen, mythologischen Resultaten nicht schmälern lassen. Die Bedeutung des Buches beruht nämlich auf der Vergleichung vieler Gestirnmythen über die ganze Erde, wodurch die einzelnen Züge vieler Erzählungen oft sehr deutlich ihrem Ursprunge nach hervortreten. Auch seine absurde Anschauung, daß diese Mythen nicht an vielen oder gar nur an zwei Orten entstanden, sondern über die ganze Erde gewandert sind, will ich nur deswegen streifen, weil sich in der Tat merkwürdige Übereinstimmungen der Ideenfolge und scheinbar unwichtiger Einzelheiten zwischen weit entfernten Ländern finden, die zur Untersuchung der Frage der Übertragung anregen müssen. Aber selbst da würde zunächst immer die Vorfrage zu studieren sein: sind diese mythischen Einzelheiten und die ganze Erzählungsfolge wirklich zufällig oder den zum Mythus anregenden Naturverhältnissen nach zwingend. Denn wie jedes mythische Detail geworden ist, ist trotz dieses Buches natürlich noch lange nicht gelöst.

Fast die Hälfte der aufgezeichneten Mythenkomplexe bezieht sich auf das Verschlungenwerden des Sonnenhelden

[1] Vgl. meine Besprechung im *Globus* Bd. 87 S. 353.

bzw. der ganzen Menschheit durch einen Fisch, Drachen oder sonstiges Ungeheuer, die Irrfahrt in seinem Leibe von Westen nach Osten und endlich die Befreiung durch Aufschneiden des Körpers. Dieser Sonnenuntergangs- und -Aufgangsmythus ist nun auch in den Anfang der Dinge projiziert und zur Entstehung der Welt verwendet. Aus dem Fischleib, aus dem die Sonne hervorgeht, werden Himmel und Erde gebildet. Erwähnt seien aus den vielen Zügen dieses Abschnittes noch die Sonnenwendmythen, nach denen die Sonne gefangen oder der Sonnenvogel erbeutet oder der Sonnenheld von einer Schlange gebissen wird usw., so daß er ermattet und nur langsam fortkommt. Es folgen in dem Abschnitte „Göttinnen“ zunächst die Mythen von der conceptio immaculata, wo eine Jungfrau durch Verschlucken der Äquivalente des Sonnenballs und ähnliches den Sonnenhelden zur Welt bringt. Er wird ausgesetzt, treibt auf dem dunkeln Wasser, bis er aus seinem Gefängnis heraus kann. Mit Recht werden hier nun wieder die Ursprungsversionen der Welt der Geburt des Sonnenhelden an die Seite gestellt. Wie aus dem aufgeschnittenen Fisch die Sonne hervorkommt, wie der Held in seinem Gefängnis auf dem Wasser schwimmt, so schwimmt die Erde auf dem Wasser oder das Urei, aus dem der Sonnenvogel emporfliegt, während aus den Schalen Himmel und Erde werden — oder das Rohr, dem die ersten Menschen entsteigen. Wiederum spielt das Wasser eine große Rolle, wenn der Held durch einen Angelhaken, eine Harpune oder einen Pfeil (die Sonnenstrahlen) sich eine Geliebte herausholt, die in einigen Fällen Beziehungen zum Monde zu haben scheint. Auf die Sterne des Himmels scheinen auch die bekannten Schwanenjungfrauen zu deuten, die sich nach Ablegen ihrer Gewänder im Wasser baden, und von denen dann eine geraubt wird. Statt der Schwäne sind es an anderen Stellen der Erde Gänse, Papageien, Tauben, Fische und Seehunde. Ganz kurz werden dann die Mondmythen und die Plejadenmythen behandelt: z. B. die Mond-

gottheit als Frau des Sonnengottes, als Todes- und Schicksalsgöttin, als Wasser- und Webegöttin. Zum Schluß kommt das interessante Kapitel von den menschenfressenden Riesen, die sterben müssen, wenn die Sonne sie bescheint, oder sonstwie durch Feuer zugrunde gehen. Sie leben in Höhlen, stehen meist in naher Beziehung zum Wasser und haben viele Köpfe oder ein Auge. Diese Riesen sind die Sternbilder und einzelnen Sterne. Dem Sonnenhelden, der sie besiegt, steht hilfreich zur Seite eine Alte, der Mond.

Ein jeder wird hier auf Bekanntes stoßen. Auch die Deutungen sind zum größten Teile bereits von den einzelnen Philologien ausgesprochen. Frobenius' Verdienst ist aber die Ausbreitung über die Erde, so daß man viel sicherer schließen und nordische, griechische, semitische und andere Mythen der Kulturvölker durch afrikanische, ozeanische oder amerikanische erläutert und ergänzt sehen kann. Nur Tylor in „Primitive Culture“ hat einen ähnlichen, wenn auch nur kurzen Anlauf in die allgemeine Mythologie unternommen.

Mythus und Kultus sind ursprünglich insofern eng miteinander verbunden, als beides zum Teil Naturvorgänge wiedergibt, der eine erzählend, der andere zum Zweck zauberischer Beeinflussung der Ereignisse. Sie stammen aus der gleichen Wurzel, und so wird das Verständnis des einen wesentlich durch das andere gefördert. Ja, es ist schwer, nur mit der Betrachtung des einen von beiden zu entscheidenden Ergebnissen zu kommen. Diesen Mangel bemerkt man auch vielfach an dem Buche von Frobenius. Dagegen konnte ich, mich auf beide Krücken stützend, die amerikanischen Flutsagen und damit zusammenhängende Probleme bis zu einem Grade von Sicherheit erklären, daß meines Erachtens auch den Flutsagen überhaupt, da in ihnen die gleichen Züge wiederkehren, im ganzen dieselbe Entstehung zuzuschreiben ist. Ich füge den Bericht über die Arbeit „Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten“ des-

halb in diesen allgemeinen Teil ein[1] und bemerke zugleich, daß sich hier wesentliche Übereinstimmungen mit Useners Forschungen über die griechisch-westasiatischen Flutsagen ergeben.[2] Die alten Mexikaner und nördlichen Indianer fassen Morgen- und Abendröte als Wasser oder als Wasser und Feuer bzw. heißes Wasser auf. Von dort stammt der Regen, und alle Gewässer der Erde sind Abbilder davon. Da die Sonne beim Aufgang hindurch muß, so gebietet sie über den Regen, über Donner und Blitz. Mit dem Wasser der Morgenröte besiegt sie die Sterne. Deshalb besitzt das Wasser überhaupt Zauberkraft. Anderseits verfolgen die Sterne die untergehende Sonne mit der Abendröte, mit Wasser und Feuer, kochen sie im heißen Wasser usw. Altmexikanische Bilder zeigen den Sonnenball inmitten der Morgenröte, und daneben die getöteten Sterne. Andere Darstellungen geben an, daß sich das Wasser von der Morgen- zur Abendröte durch die ganze Unterwelt fortsetzt, und diesen Wasserweg muß die Sonne täglich wandern. Darauf beruhen die Flutmythen. In ihnen wird von der Rettung eines oder mehrerer Menschen mit Hilfe eines Unterweltstieres erzählt, das das Sonnenfeuer bzw. den Sonnengeleiter in der Unterwelt repräsentiert. Auch wird manchmal das Feuer mitgenommen. Die Rettung geschieht oft in einem engen, allseitig verschlossenen Behälter, z. B. einem hohlen Rohr, wie es der Wasserfahrt entspricht, oder einem ausgehöhlten Baumstamm, dem Urtypus der Arche. Die Landung geschieht auf einem Berge, dem Gegensatz der Erde zur Unterwelt, der sowohl im Osten wie im Westen durch einen jäh abfallenden Berg gekennzeichnet ist. Besondere Züge erhält die Flut dadurch, daß sie im Frühling besonders groß ist. Dann kommt die neue Sonne herauf und tötet in gewaltigem Kampf die Sterne des Winters, die Widersacher der Sonne,

---

[1] *Zeitschr. d. Ges. für Erdkunde zu Berlin* 1905, S. 361—380, 431—460.

[2] H. Usener *Die Sintflutmythen,* Bonn 1899. Besonders S. 234 ff.

die Übeltäter und Sünder, der mitgebrachte Same wird ausgestreut, die geretteten Tiere entsteigen der Arche, und die Natur erneut sich so. Die mitgenommenen Vögel, die öfters zur Untersuchung der Wasserfläche fliegen gelassen werden, sind eigentlich Abbilder der Sonne. Sie bringen nach dem Glauben der Indianer durch ihren Gesang oder ihre Farbe oder andere Eigenschaften das Sonnenfeuer hervor und sorgen ursprünglich mit ihren Schnäbeln und Flügeln dafür, daß das gewaltige Wasser der Morgenröte abläuft, gleichwie das im Mythus vom Sonnengott geschildert wird. Dieselbe Tätigkeit üben sie auch schon in der gleichartigen Urschöpfung der Erde aus dem Wasser aus. Überhaupt ist diese Urschöpfung nur die Darstellung der Neuschöpfung der Erde nach der Flut und also jene von dieser abzuleiten. Desgleichen ist die Wasserumgebung der Erde, die sich bezeichnenderweise auch bei vielen Binnenlandstämmen findet, nur von der ursprünglichen Auffassung der Morgen- und Abendröte entstanden. Wie ferner die Sonne inmitten einer Flut aus der Erde kommt, oder ihr analog der in der Flut gerettete Mensch, so lassen die Ursprungserzählungen der Indianer ihren Stamm häufig in einem Wasser aus der Erde heraufgelangen. Es wird so z. B. die Tradition vom Ursprung der Tolteken, des berühmten zentralamerikanischen Kulturstammes, als ein solcher Sonnenmythus erwiesen.

Eine allgemeineres Interesse bietende Arbeit trotz ihres speziellen Titels ist auch Paul Ehrenreichs Schrift: Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt.[1] Wenn auch die Quellen über die südamerikanischen Mythen und Sagen nicht reichlich fließen, so hat der Verfasser doch den Versuch gemacht, außer ihrer Aufzählung nach Gruppen (Weltschöpfung; Kataklysmen, Flut

---

[1] Supplement zur *Zeitschrift für Ethnologie* 1905 107 S.

und Sinbrand; Himmel und Erde, Entstehung der Lebewesen; Sonne und Mond; Sterne und Sternbilder; Ahnherren und Heroen) auch Erklärungen über die Entstehung bzw. Bedeutung zu geben, Sagenkreise in Südamerika aufzustellen und den Zusammenhang mit nordamerikanischen und asiatischen Sagenelementen zu verfolgen. Dadurch wird ihm Gelegenheit gegeben, seine Ideen über Entstehung von Mythen und über Mythenwanderungen zu äußern. Sein Standpunkt darin ist der eines verständigen Eklektizismus ohne Aufstellung durchgreifender Grundzüge. Den Naturmythen räumt er einen ziemlich großen Spielraum ein, in dem Sinne, daß sie lediglich eine Wiedergabe des Geschauten und Erfahrenen in der Natur sind, aber nichts Allegorisches. Die Objekte spielen ihre Rolle in der Gestalt von Menschen und Tieren. Ehrenreich hat aber keine auch nur einigermaßen bestimmte Grenze der Naturmythen, sondern unter dem Titel der explanatorischen Mythen läßt er wunderbare, die menschlichen Verhältnisse übersteigende Vorgänge einfach als Erklärung von Sitten, von politischen Zuständen eventuell auch von geschichtlichen Ereignissen oder als Übertreibung von wirklichen elementaren Vorfällen gelten, so daß diese Erzählungen sich nicht von den Naturmythen unterscheiden. So seien die Amazonensagen trotz ihrer wunderbaren Einzelheiten einfach als eine Art Rechtfertigung der Männerbünde entstanden. Taldurchbrüche oder das Auffinden von marinen Muscheln im Binnenlande usw. hätten die Sintflutmythen hervorgerufen, Kampbrände die Erzählungen von Weltbränden, fossile Tierknochen zum Teil die Sagen von Riesen, usf. Man darf sich aber nicht verhehlen, daß Erklärungen, die nicht alle Einzelheiten eines Mythus aufdecken, nicht als solche, sondern nur als Einfälle gelten können, die zwar unserem Empfinden entsprechen, aber nicht den ursprünglichen Gedanken der Eingeborenen angemessen zu sein brauchen. Eingehende Untersuchungen lassen sich da keinesfalls entbehren: hic Rhodus, hic salta. Das macht indessen seine

Ausführungen in keiner Weise geringwertiger, denn ihm kommt es in erster Linie auf eine kurze Einführung in die Natur und die literarischen Quellen der südamerikanischen Mythen an, die nur ganz kurz angedeutet und mit einem Wort der Erklärung begleitet werden. Soweit an anderen Stellen der Erde genauere Untersuchungen vorliegen, enthalten sie auch vieles Richtige, namentlich in der Deutung als Mondmythen. Doch werden diese anderseits auch zuweilen einseitig herangezogen. Der Zerstückelte ist z. B. in Griechenland und Nordamerika zuweilen auch die Sonne.[1]

Während alle wunderbaren Geschichten an der Hand des Zauberglaubens, d. h. des Kultus erklärt werden müssen, ist es möglich, ohne Rücksicht auf die Entstehung dieselben Züge auf bestimmten geographischen Gebieten zu verfolgen und räumliche Zusammenhänge zu konstruieren, sobald die Aufeinanderfolge derselben Einzelheiten oder die Häufung von übereinstimmenden Zügen bei verschiedenen Völkern auftritt. Für Südamerika stellt Ehrenreich besonders den Sagenkreis der Tupi-Guarani, den arowakischen und den karaibischen auf, sowie Akkulturationsgebiete, in denen Einflüsse von verschiedenen Seiten vorkommen. Eine Tabelle der Mythenelemente bei den einzelnen Stämmen würde hier sehr nützlich gewesen sein. Sehr vorsichtig wägt Ehrenreich schließlich ab, inwieweit Sagenelemente, die in Nord- und Südamerika und zugleich in Asien vorkommen, auf selbständiger Entstehung oder auf Übertragung beruhen, und kommt zu dem Schluß, daß eine ganze Reihe von Mythen längs der pazifischen Küste von Nord- nach Südamerika gewandert sind, z. B. die Geschichte des Austausches von Exkrementen, oder das Motiv der Trugheilung. Die Verbindung zwischen Ostasien, Nord- und Südamerika wird besonders an dem interessanten Motiv der magischen Flucht erörtert, das auch in Polynesien und Europa vorkommt. Alles in allem

[1] Vgl. meine in *Ilbergs Jahrbüchern* erscheinende Arbeit „Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas". (Im Druck.)

erscheint auch in den meisten der angeführten Fälle ein endgültiges Urteil ohne die Erledigung der Entstehungsfrage nicht möglich, obwohl eine Wanderung immerhin wahrscheinlich ist. Den Ausspruch, daß die Göttermythen des aztekischen Pantheons Produkte priesterlicher Spekulation sind, wie der Verfasser bemerkt, möchte ich hier noch zurückweisen: sie beruhen, wie die Grundzüge der mythologischen Bilderschriften, durchaus auf volkstümlichen Anschauungen und müssen von hier aus erklärt werden. Alles in allem genommen ist die Schrift als erster Anfang freudig zu begrüßen.

Hieran sei es mir gestattet, einige Bemerkungen zu Albrecht Dieterichs bedeutsamem Buche Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion[1] anzuschließen, obwohl es die Naturvölker nicht anders als zu Parallelen verwendet und neben deutschen und europäischen Volksbräuchen im wesentlichen bei den Griechen und Römern verweilt. Wo aber sollte die Idee des Ganzen anders gewürdigt werden können als auf der Basis der Völkerkunde? Bezeichnet doch der Verfasser selbst den Tatbestand des religiösen Denkens der Naturvölker als „die sicherste, oft die einzige zuverlässige Grundlage, auf der einstweilen gebaut und der erstorbene Glaube in zäh festgehaltenen Volksbräuchen leibhaftig geschaut werden kann“. Das Thema des Buches wendet sich offensichtlich wie in den beiden vorher besprochenen Arbeiten von Frobenius und mir dem „Zeitalter des Sonnengottes“ zu, wo die Erde schon als Ganzes erfaßt wurde, wo der auf- und untergehende Sonnenball sie zu einer Einheit stempelte, wo nicht mehr Erde als Erde einen Zauber ausübte, sondern als Teil der großen Mutter, die die Gestirne, die Pflanzen und alles Lebendige aus ihrem Schoße gebiert. Heute existiert wohl sicherlich kein Volk, das nicht bis zu dieser Stufe emporgestiegen ist. Der Wechsel von Tag und Nacht, das Leben im Lichte und das unter-

[1] Leipzig und Berlin 1905, VI und 123 S.

irdische Totenreich im Anschluß an den Sonnenlauf: das sind verhältnismäßig frühe Kombinationen des menschlichen Denkens, so daß viele selbständigen, an besondere Objekte geknüpften Zauberideen von dieser großen Anschauung absorbiert werden konnten. Der Verfasser durfte daher aus dem vollen schöpfen. Es sind natürlich vornehmlich die Gebräuche, die sich an Geburt, Hochzeit und Tod, also an Werden und Vergehen knüpfen. Das neu geborene Kind wie der Sterbende werden auf die Erde gelegt. Das eine kommt aus der Erde heraus, der andere geht zur Wiedergeburt hinab. Kleine Kinder werden nicht verbrannt, sondern begraben, wahrscheinlich zur Erleichterung der Wiedergeburt. Erde verleiht dem Kind Kraft und Fähigkeiten, macht den Kranken gesund, erleichtert dem Sterbenden sein Leiden. Die angeführten zahlreichen Belege für die Anschauung, daß die Kinder aus Bächen, Teichen, Brunnen und Sümpfen kommen, von wo sie zum Teil der Storch bringt, scheint mir zweifellos eine Analogie des Sonnenaufgangs in dem See oder Sumpf der Morgenröte, wie die Indianer sie auffassen, gleichwie amerikanische Völker vielfach inmitten eines Wassers aus der Erde auf diese Welt kommen (vgl. die vorletzte Besprechung). Ebenso gelangt die Sonne auf ihrer Unterweltwasserfahrt von der Abend- zur Morgenröte in einem hohlen Rohr oder hohlen Baumstamme: das Kind wird im hohlen Baum zur Welt gebracht, gleichwie die Sonnensöhne bei den Hupa in Kalifornien vielfach im hohlen Baume geboren werden.[1] Endlich bedeutet der Fels oder Stein, aus dem die Kinder kommen, wohl den jäh zur Unterwelt abfallenden Berg im Osten, auf dem die Sonne geboren und der Sonnenheld bei der Sintflut gerettet wird. Es mag die Eigenschaft des Steines, den Funken zu erzeugen, hier mitgewirkt haben. Der Funken ist das Abbild der Sonne. Als Feuergarbe steigt der peruanische Viracocha, die Sonne, aus dem Felsen am Titicaca-

[1] Goddard *The Hupa university of California Publications, Amer. Archeol. and Ethnol.* I, S. 160, 284.

see, dem Wasser der Morgenröte, aus dem auch die Sonnensöhne der Jnca stammen.[1] Diese Herkunft der Kinder gleich der Sonne aus der Unterwelt entspricht ganz dem Umstande, daß auch die Toten der untergehenden Sonne folgen, und daß selbst die Vegetationsgeister die Schicksale der Sonne teilen, ihr Eingehen in die Unterwelt im Winter und ihr Hervorkommen im Frühling.[2] Auch die Hockstellung der Toten gleich der Lage des Embryo auf die Wiedergeburt zu beziehen, erscheint mir in dieser Verbindung sehr der Beachtung wert. Dieterich führt sie übrigens nur in einer Anmerkung an, um alles Zweifelhafte möglichst auszuschalten. Man braucht dabei aber nicht bloß an eine Auferstehung als Mensch zu denken, sondern an den Zustand der Toten, die vielfach als Sterne von der Erde geboren werden oder im Frühling mit der neugeborenen Sonne auf die Oberwelt kommen, wie in Griechenland am Fest der Anthesterien u. dgl. m.

Sehr fruchtbar ist auch des Verfassers Beziehung phallischer Zeremonien und Symbole auf die Mutter Erde. Durch phallischen Analogiezauber wird sie zur Fruchtbarkeit gezwungen, ihr Leib mit einem als Phallus gestalteten Pfluge aufgerissen. Ein anderer treffender Gedanke Dieterichs geht dahin, daß der Phallus selbst der Gott ist, der Wachstum verursacht, ein Augenblicksgott, wie Usener sagt, oder, wenn man will, eine zaubernde Substanz. Ich möchte sogar weitergehen und annehmen, daß zur Wirkung des Phallus zunächst gar nicht der Gedanke an die Mutter Erde lebendig zu sein braucht. Das bezeugen meines Erachtens die zahlreichen phallischen Dämonen, die Nachkommen von zauberkräftigen Menschen, Tieren und anderen

[1] S. Bandelier im *American Anthropologist* 1904 und meine Besprechung im folgenden amerikanischen Bericht. Daß die europäischen und antiken Ideen ebenfalls Unterweltwasserfahrten der Sonnendämonen gleich den amerikanischen aufweisen, habe ich in *Ilbergs Jahrbüchern* in einem Aufsatz „Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas" (im Druck) kurz berührt. [2] A. a. O.

Objekten. Der Zauberakt wirkt unmittelbar, weil erfahrungsgemäß durch die Tätigkeit des Phallus Frucht erzeugt wird. (Vgl. Globus 85, S. 358 ff.)

Amerika

Nordamerika

Indianer der Nordwestküste. Obwohl der Selischstamm der Síciatl an der Küste von Britisch-Columbia seit zwei Generationen seine heidnischen Gebräuche aufgegeben hat, hat Charles Hill Tout während eines Aufenthaltes von fast einem Monat im Jahre 1902 außer einigen Mythen noch manches von ihren alten Bräuchen in Erfahrung bringen können: Report on the Ethnologie of the Sícíatl.[1]) Wie bei den Selischstämmen weiter im Inneren glaubte man alle, die sich als Jäger, Fischer, Krieger, Läufer oder sonst auszeichneten und besonders die Schamanen im Besitz übernatürlicher Helfer (sulia), die man durch körperliche Übungen und langes Fasten erwarb. Einige von den Kindern, aus denen man große Jäger machen wollte, wurden in kastenähnlichen Verschlägen abgesondert, und nie durfte ihnen das Haar geschnitten werden. Eine Umdeutung hat meines Erachtens bereits das frühere teilweise Fasten der Knaben und Mädchen während zehn Tagen bei der Pubertät erfahren, das in einem Raume über dem Familienbette stattfand: der Knabe sollte sich auf die Entbehrungen des Jägerlebens vorbereiten und Anlagen zu wollüstigem Leben vertreiben. Das Mädchen aber sollte auf diese Weise dazu erzogen werden, daß es seinem zukünftigen Manne nicht die besten Bissen wegnehme. Merkwürdigerweise war hier von den vielen geheimen Gesellschaften der benachbarten Kwakiutl nichts zu merken, obwohl zwei von den vier Unterabteilungen der Síciatl von den Kwakiutl stammen sollten. Dadurch wird Boas Ansicht bestätigt, daß die Kwakiutl diese

---

[1] *Journal of the Anthrop. Inst. of Great Brit.* XXXIV (1904) S. 20—91.

Einrichtungen erst in späterer Zeit bekommen haben. Von den Mythen ist eine, „die Sonnenmythe“, von den Thompsonindianern des Inneren herübergewandert.

Kalifornische Indianer. Sehr tatkräftig wird nun auch die Erforschung der kalifornischen Stämme in Angriff genommen, besonders nachdem sich die Universität von Kalifornien in Berkeley dieser Studien angenommen hat. Aus dieser Tätigkeit ist das aus zwei Teilen bestehende Buch über den Athabaskenstamm der Hupa von Pliny Earle Goddard, Life and Culture of the Hupa und Hupa Texts[1] hervorgegangen. Der Verfasser hat sich über drei Jahre 1897—1900 in der Hupatal-Reservation aufgehalten und auch später einige Reisen dorthin unternommen. Das zur Religion zu rechnende Material wird hauptsächlich unter den Abschnitten Diseases and their Cures, Burial Customs und Religion vorgetragen. In gedrängter Kürze reiht der Verfasser eine Menge eigentümlicher Sitten und Anschauungen auf, die durchsichtig genug sind, um keinen Zweifel über die Entstehung aufkommen zu lassen. Der Schmerz ist eine Substanz, und das bemerkbare Ergebnis einer Krankheit ist zugleich das Objekt, mit dem das betreffende Glied kämpft. Ist z. B. ein Fuß geschwollen, so heißt es, etwas kämpft mit dem Fuße. An allerhand Orten wohnen Substanzen, die sich zum Teil bewegen können oder kleinen Menschen ähneln, und diese verursachen bestimmte Krankheiten. Der tanzende Schamane stellt die Krankheit und ihre Ursache fest, der „saugende“ beseitigt sie. Vielfach werden Medizinen gebraucht, wobei aber das Aussprechen von Zauberformeln, die auf die erste Heilung Bezug haben, das Wichtigste ist. Hauptmittel zur Vertreibung von Krankheiten sind bestimmte Tänze, zu deren Ausführung wiederum eine Zauberformel gehört. Wer sie kennt, führt den Tanz der übrigen an. Bei den Begräbnissen ist besonders die Reinigung des nächsten Verwandten interessant,

[1] *University of California Publications. American Archaeology and Ethnology I* Berkeley 1903—1904. 378 S.

der den Leichnam besorgt und das Grab gräbt. Ein Priester sagt den Reinigungszauber über einem Korbe Medizin her. Die Formel erzählt von dem ersten Tod und Begräbnis, von der Furcht des Volkes vor dem Vater, der sein Kind begraben hat und von des Vaters Suchen nach einer Medizin, um den Körper wieder herzustellen. Wenn nachher der Priester die Medizin auf den Verunreinigten anwendet, sagt er: „dieses wird deinen Körper neu machen, du wirst wieder Glück auf der Jagd, beim Fischfang und beim Spiel haben.“ Kurz, aus diesem und allen anderen Reinigungsgebräuchen der Hupa geht die Uranschauung von dem Einfluß des Leichnams auf die Angehörigen und der Ursprung der Trauergebräuche als Abwehrmaßregel gegen diesen Einfluß klar hervor.

Über die Gottheiten erzählt Goddard nur einiges auszugsweise, was nachher im zweiten Teil unter den Mythen folgt. Man sieht so recht, wie wenig die praktische Religion, der Kult, mit diesen Gottheiten zu tun hat. Es sei nur erwähnt, daß die weniger heilbringenden Gestalten viele Sonnenschicksale aufweisen, z. B. die Geburt im hohlen Baum, das schnelle Heranwachsen usw. Auch eine Flut zur Vertilgung der schlechten Menschen — d. h. also der Sterne beim Aufgehen der Frühlingssonne — fehlt nicht. Sehr bemerkenswert ist die Anschauung, daß Rauch auf den Bergen erschien, zur Zeit als der Held oder die Indianer auf die Welt kamen. Ich glaube, man muß auch dieses der Sonnengeburt im Wasser oder im Wasser und Feuer der Morgenröte an die Seite stellen, welch ersteres beim Heraufkommen der Völker auf die Erde gleichfalls auftritt. Bevor das Feuer (der Sonne) erscheint, muß zuerst der Rauch sichtbar sein. Und daß alte Menschen früher durch ein Schwitzbad wieder die Jugend erhielten, entspricht der Erzählung von dem im heißen Wasser — d. h. dem heißen Wasser der Morgenröte — gekochten Sonnenhelden in Amerika, wodurch sie sich erst als Sonnensöhne erweisen und zugleich von allen Gebrechen frei werden.

Die Kapitel über Feste und Tänze rechnet Goddard mit Recht ohne weiteres der Religion zu. Die ersteren haben den Zweck, für Lebensmittel an Tieren und Früchten, für warmen Regen und Wind, für das Aufhören des Frostes oder ungünstigen Regens u. dgl. m. zu sorgen, die Tänze sollen unter anderem Krankheit und Unheil abwenden. Obwohl die Feiern nicht mehr in voller Kraft bestehen, hat der Verfasser doch manche Einzelheiten über den Verlauf beibringen können, die zum Teil in den Texten des zweiten Teiles durch die ausführliche Niederschrift der Zauberformeln weitere Beleuchtung erfahren. Im Frühling z. B. wird, bevor überhaupt Lachse gefangen sind, mit dem ersten Lachs eine „Medizin" vorgenommen, um Überfluß an gutem Lachs und so Nahrung jeder Art zu erlangen und diesen zu weihen, damit Menschen und Tiere mit geringer Menge gesättigt würden. Eine lange Zauberformel wird über dem Lachs ausgesprochen, die von der Schaffung des ersten Lachses, seiner Reise vom Fluß in den Ozean und zurück, dem Töten, Kochen und Essen desselben erzählt und alle Gesetze erwähnt, die mit Fischen und Lachsen in Zusammenhang stehen. Man sieht, wie hier die mythische Zeit und die Götter wie bei fast allen Formeln der Art hineingezogen werden, obwohl die Zauberwirkung eigentlich in der bloßen Aufzählung der Tatsache des früheren Entstehens, Fangens, Zerlegens, Kochens, Essens usw. des Lachses liegt.[1]

Von den Texten, die im Original mit Interlinear- und freier Übersetzung gegeben sind, behandelt der kleinere Teil von etwa 100 Seiten Mythen, in denen die Gestalten der Götter vorkommen, und Erzählungen, der größere aber von 160 Seiten bezieht sich auf die Tänze und Feste und bildet so ein ungemein wichtiges Material zum Verständnis des Kultus. Die zahlreichen Zaubersprüche darunter beziehen sich nicht

[1] Vgl. auch zur Erklärung das über die Behandlung der Hirsche bei den Hupa Gesagte (vorher bei der Besprechung von Beck, die Nachahmung).

nur auf die Heilung von Krankheiten, auf Feste und Tänze, sondern es gibt solche für die Mutter bei der Geburt, für das Kind, für das Überschreiten eines Flusses bei Hochwasser, für Jagd und Fischfang, für das Korbflechten, für alle Arten von Spielen, für Liebeszauber usf. zur Abwehr jedes Übels und zur Erlangung jedes Erfolges.

Dem Goddardschen Buche an Bedeutung völlig an die Seite zu stellen ist die umfangreiche Arbeit von Roland B. Dixon „The Northern Maidu“[1], wo das Wesentliche über die Religion in dem ebenso betitelten Abschnitt (S. 259—333) und unter „Mythology“ (S. 333—346) erwähnt ist. Außerdem sind die eigentümlichen Beschränkungen für Mann und Frau bei der Schwangerschaft und Geburt des Kindes bemerkenswert (vgl. Couvade); ferner die umständlichen Pubertätszeremonien der Mädchen (Fasten, Tänze, Singen, Ohrdurchbohren, Bemalen der Wangen, Bad usw.), während die Knaben nichts derart durchmachen, und die Totengebräuche, insbesondere die Unreinheit der Angehörigen, die die Leiche zubereitet haben, und die jährliche Verbrennungszeremonie im Herbst, wobei eine Unmenge wertvollen Eigentums als Gabe für den Toten verbrannt wird, und zwar während mehrerer aufeinanderfolgender Jahre. Die nordwestlichen Maidu dagegen veranstalten die Feier nur für die einzelne Person ein oder zwei Jahre nach ihrem Tode. Manchmal wird der Tote dabei durch eine Puppe dargestellt, wenn er Mitglied der Geheimgesellschaft oder — bei einer Frau — wenn sie reich war. Beerdigung ist übrigens vorherrschend, nur bei den nordwestlichen Maidu kommt daneben auch Verbrennung vor. Die Hütte des Verstorbenen wird verbrannt. — Die Seele besucht vor ihrer Abreise nach dem Totenland alle Plätze, auf die der Lebende gespuckt hat, und wiederholt mit großer Geschwindigkeit alle Taten ihres Lebens (Sacramentotal). Bei den nordwestlichen Maidu

[1] *Bulletin of the American Mus. of Nat. History* XVII, S. 119—346. New York 1905.

geht sie nach Osten zum himmlischen Tal, die Milchstraße ist der Totenweg. Der am Nachmittag Sterbende folgt der Sonne durch die Unterwelt nach Osten. Die Welt schwimmt auf dem Wasser, ist aber an fünf Seilen verankert, augenscheinlich damit die Sonne auf ihrer unterirdischen Wasserfahrt von Westen nach Osten ungehindert hindurch kann. — Eine Ur-Sintflutsage berichtet von dem Kampf des Schöpfers (meines Erachtens die Sonne) mit dem Coyote, seinem Mitschöpfer (meines Erachtens das unterirdische Feuer, die Sterne[1]). Der Schöpfer sucht ihn vergeblich durch eine Flut (die Morgenröte) zu vernichten, wobei sich ersterer selbst und die Seinen auf einem steinernen Kanu rettet. — Es folgt der Abschnitt über den Schamanismus. Es gibt an den westlichen Abhängen der Sierra Nevada (foot hill tribe) heilende (durch Aussaugen usw.) und träumende Schamanen, die im Traume mit Geistern verkehren. Die „Träumer" halten Winterversammlungen im Tanzhaus, früher auch einen jährlichen Tanz, ab, bei dem einer den anderen durch Zaubertanz zu überwinden suchte. Sie schleuderten (unsichtbare) Gifte mit den Händen und vermittelst starken Atmens. Bei den nordöstlichen Maidu muß der Sohn nach dem Tode seines Vaters, falls er Schamane gewesen ist, ebenfalls Schamane werden, denn ihn besuchen in den Träumen fortwährend die Geister, von denen schon seine Vorfahren träumten, und würden ihn töten, wenn er sich ihnen nicht freundlich erwiese und sich mit ihnen einließe. Die Vorbereitungen, um Schamane zu werden, bestehen in rastlosem Tanzen, um die Geister zu gewinnen, in dem Durchbohren der Ohren, worauf der Novize auf die Berge träumen geht, u. dgl. m. — Sehr wichtig sind die Tänze. Tiertänze, bei denen die Tiere in Bewegung und Lauten nachgeahmt werden, kommen besonders bei den nordwestlichen Maidu vor. Die Tänzer tragen die Haut des Tieres oder Schmuck, die es

[1] Vgl. *Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde,* Berlin 1905, S. 384 ff., und meine Besprechung vorher.

charakterisieren. Einige Tänze, wie der Hirsch-, Enten- und Schildkrötentanz, sollen zur Vermehrung der betreffenden Tiere beitragen. Auch Anrufungen der Tiere, sich zu vermehren, scheinen dabei vorzukommen. Der Bärtanz soll das Tier angeblich besänftigen und von Angriffen auf die Jäger abhalten. Der ā'ki-Tanz im Sacramentotal, obwohl kein Tiertanz, dürfte, wie der Verf. meint, denselben Zweck, Nahrungsfülle zu erlangen, haben. Bei diesem wird nämlich in derselben Weise an den Hauptpfosten der Hütte geklopft, wie die Zweige der Eichen beim Einsammeln der Eicheln im Herbst. Weiter treten allerhand mythologische Wesen bei den Tänzen auf und werden in der Tat als gegenwärtig dabei gedacht. Die Tänze finden nur im Winter statt. In der Sacramentotal-Region besteht z. B. eine regelmäßige Tanzsaison, die von Oktober bis April oder Mai dauert. Eine sehr merkwürdige Persönlichkeit bei den Tänzen ist der Clown, der die Worte und Bewegungen des Leiters wiederholt und trotz seiner steten Bemühungen, die Zuschauer zum Lachen zu bringen, sehr wichtig für die religiöse Bedeutung der Tänze ist. Sogar in dem Schöpfungsmythus spielt er eine, wenn auch geringere Rolle. Seine charakteristische Beschäftigung ist fortwährendes Essen. Leider hat Dixon die Tänze selbst nicht mehr studieren können, da sie nicht mehr ausgeführt werden, sondern mußte sich mit den Beschreibungen begnügen, die er möglichst ausführlich wiedergibt.

Im Sacramentotal und bei den foot-hill-Maidu besteht eine sehr wichtige geheime Gesellschaft, in die Knaben etwa im Alter von 15 Jahren unter Fasten und Zeremonien aufgenommen wurden. Dabei erhielten sie zugleich einen neuen Namen. Jetzt ist die Institution freilich zum größten Teil zerfallen. Die Führer der Gesellschaften waren auch die Führer jedes Ortes und wurden vom Leiter der Wahl, dem bedeutendsten Schamanen, durch Träumen festgestellt. Er hatte den Platz zu wählen, wo Eicheln gesammelt werden sollten, nahm den

hervorragendsten Anteil in den Kriegen, hatte Regen zu machen, für gute Ernte an Eicheln und reichen Lachsfang zu sorgen, böse Geister und Krankheit abzuwehren und durch Zauber Krankheit und Tod in die Dörfer der Feinde zu schaffen usw.

Die Religion der Kalifornier, besonders im Mythus, berührt auch A. L. Kroeber in der Arbeit „Types of Indian Culture in California".[1] Da der Verf. in seinen früheren Schriften Originalmaterial von einer Reihe verschiedener nordamerikanischer Stämme gesammelt und herausgegeben und sich zuletzt besonders mit den Kaliforniern beschäftigt hat, so ist er besonders dazu befähigt, die charakteristischen Unterschiede der Stämme zu erfassen und so die Eigentümlichkeiten der Kalifornier herauszuheben, z. B. die allgemeine Anwendung der Zauberformeln, die einfach den gewünschten Vorgang aus mythischer Zeit herzählen, das Fehlen von Geheimgesellschaften und Jünglingsweihen, bestimmte mythische Züge u. dgl. m. Freilich sind die Unterschiede nur äußerlich gehalten, wie es ohne allseitiges Verständnis der Entwickelung, das noch nicht vorliegt, nicht anders sein kann.

Algonkinstämme. Mary Alicia Owens Buch „Folklore of the Musquakie Indians (d. h. der Sec and Fox) of North Amerika"[2] enthält besonders in dem Kapitel VI „Die Tänze" manches Neue. Aber auch die Schöpfungs- und Sintflutsagen (in I und V), die Kapitel über Geburt und Kindheit (VII), Pubertät (VIII), Tod, Begräbnis und Geistforttragen (X) geben der Religionswissenschaft gutes Material. Auch hier ist aber alles der letzte Rest dessen, was sich aus früherer Zeit erhalten hat. Der „Religionstanz", der wichtigste, aber angeblich der jüngste Tanz, soll u. a. die Erinnerung an die Rückkehr der Vorfahren von der katholischen Religion zu dem

[1] *University of California Publications, Amer. Arch. and Ethnol.* II S. 81—103.

[2] *Publications of the Folklore Society* LI, London 1904. IX und 147 Seiten.

alten Glauben der Väter darstellen und zugleich den Übergang von der Verehrung der Tiere als Hauptprinzip zu der Anbetung Geechee Manitoahs, des Sonnengottes. Es mögen in der Tat vielleicht christliche Einflüsse zu dem schärferen Hervortreten monotheistischer Ideen geführt haben. Doch kann dieses 4, 7 oder 21 Tage währende Fest, an dem ein weißer Hund, in Nordamerika vielfach das Abbild des Feuers, unter Zeremonien getötet und verzehrt wird, sehr wohl in hohes Altertum zurückreichen. Es scheint immer im Hochsommer stattgefunden zu haben — die Angabe ist nicht genau. Die übrigen Tänze zeigen jedenfalls unverfälschten Urglauben. Vor dem Pflanzen des Maiskorns z. B. tanzt man durch die Felder, und ein junges Mädchen pflanzt ein paar Körner eines vollkommenen Maiskolbens. Diesem Mädchen wurde früher ein Gatte mit ins Feld gegeben, und Kinder, die neun Monate nach diesem zeremoniellen Kornpflanzen geboren wurden, galten als große Propheten. Heute ist der Tag eine beliebte Zeit für Hochzeitsfeiern. Wie der „Tanz des Kornpflanzens" zur Beförderung des Wachstums der Felder ausgeführt wird, so war der Bärtanz der jungen Leute verbunden mit der Bärenjagd, die die Jagd auf alles größere Wild einleitete, ein Mittel, um auch die anderen Jagdtiere tödlich zu treffen. Denn der Bär war eine mächtige Medizin. Er wurde bis auf den Skalp vollständig verbrannt. Der Büffeltanz im Herbst zog desgleichen die Büffel an. Diese wurden durch Zaubergesänge eingeladen zu erscheinen und sich töten zu lassen. Die Verf. zählt noch eine ganze Reihe anderer Tänze auf, doch sind sie zum größten Teil unverständlich geworden, dürften aber durch Vergleichung mit den Tänzen anderer Stämme wichtig werden. Die umständlichen Pubertätsgebräuche erzählen von neuntägigem Fasten und Träumen des Kandidaten in den Wäldern, um eine gute Medizin zu erlangen, von früher geübtem Auspeitschen durch die Häuptlinge, von der Zauberbärenjagd und dem Bärentanz, aber auch von bloßen Geschicklichkeitsproben u. dgl.

Das Fest schließt mit dem „Religionstanz“, nach dessen Schluß um Mitternacht sie schlafen, um als Männer zu erwachen. Das Geistaustragen nach einem Todesfall besteht darin, daß einer die Rolle des Verstorbenen spielt und schließlich, begleitet von einer Schar junger Leute, einige Meilen westwärts reitet. Er behält den Eltern des Verstorbenen gegenüber den Namen ihres Sohnes und ist ihnen zur Hilfeleistung verpflichtet. — Auch unter den am Schlusse des Werkes beschriebenen Geräten sind manche für Zauberei und Religion von Wichtigkeit.

Schon zu den Präriestämmen führt uns Alfred L. Kroebers Abhandlung „The Arapaho: III Social Organisation“[1], die sehr interessantes Material über die religiösen Gesellschaften bringt, wie es in solcher Ausführlichkeit von keinem der Präriestämme existiert und wohl auch kaum noch zu erlangen sein wird. Der Verf. selbst hat die Zeremonien nicht mehr gesehen, da sie seit dem Jahre 1898 nicht weiter vorgenommen wurden, sondern gibt seinen Bericht nach den Erkundungen bei den Indianern und den noch vorhandenen Abzeichen bei den Tänzen. Die Hauptzeremonien zerfallen in den Sonnentanz, der hier ganz kurz erwähnt ist, und den wir noch aus dem ausführlichen Buche von Dorsey weiter unten näher kennen lernen werden, und in die Reihe der von den Altersgenossenschaften aufgeführten Tänze, an denen nur die Mitglieder teilnehmen dürfen. Diese sind nicht durch bestimmte Weihen, durch gemeinsame Träume oder den Besitz eines bestimmten Geistes, kurz durch mystische oder religiöse Einsichten ausgezeichnet, sondern es ist eine Stammesorganisation dem Alter nach, der wir nichtsdestoweniger einen Ursprung aus zauberischen Motiven werden zuschreiben müssen. Denn es geht meines Erachtens klar aus den Einzelheiten hervor, daß die Mitglieder durch die Zeremonien besondere Zauber-

---

[1] *Bulletin of the Amer. Mus. of Nat. History,* New York XVIII, S. 151—230. 1904. Die ersten beiden Teile (a. a. O. S. 1—150. 1902) führen die Titel *General Description* und *Decorative Art and Symbolism.*

kräfte erlangen wollen, wenn auch die Organisation mehrfach praktische Zwecke angenommen hat und innerhalb jeder Genossenschaft besondere Rangstufen für wenige ausgezeichnete Mitglieder existieren, nicht nur als Auszeichnung für Heldentaten, sondern als Verpflichtung zu neuen. So dürfen die drei höchsten Rangstufen der Hundegesellschaft selbst bei der drohendsten Gefahr nur unter bestimmten Bedingungen fliehen.

Die beiden jüngsten Klassen der Knaben und Jünglinge (der kit fox men und stars) haben wenig Bedeutung. Außer ihnen gibt es sechs Genossenschaften bzw. Tänze oder lodges (nach dem Ort der Zeremonien) der Männer und eine der Frauen. Davon sind die Männer der dritten Gruppe, der fool lodge, etwa 40 Jahre alt, die der vierten oder dog lodge 50, die der sechsten umfassen die ältesten Jahrgänge, in denen sich das Heiligste des ganzen Stammes verkörpert, die den anderen lodges Anweisungen geben und während ihrer eigenen viertägigen Zeremonien nicht tanzen, sondern in ihrer großen Schwitzhütte unter Fasten singen und schwitzen.

Die Zeremonien können nur auf folgende Weise in Gang gebracht werden. Wenn ein Mitglied einer Gesellschaft krank oder in Gefahr ist, so kann er geloben, einen Tanz der nächst älteren Genossenschaft abzuhalten, falls er das entsprechende Alter hat. Ist er wieder gesund, so verkündet er sein Gelübde, und es wird eine Sache seiner Gesellschaft. Die Tänzer wählen ältere Leute als „Großväter“, die ihnen unter Aufzählung einer Heldentat ihre vorschriftsmäßige Tanzausrüstung geben, sie bemalen und ihnen bei den Zeremonien assistieren. Der Tanz der ersten lodge (tomahawk-lodge) hat Beziehung zu den Büffeln. Die Tomahawks in ihrer Hand stellen zugleich Waffen und Büffel dar, und ebenso bezieht sich ihre Körperbemalung darauf. Der zweite Tanz symbolisiert den Donner. So soll z. B. die schläfrige und dann wieder wilde Art des Tänzers vom höchsten Range darauf hinzielen. Die Schnitzerei auf seiner Keule stellt den Donnervogel dar. Die langen

Adlerschwungfedern, die am Ende angeknüpft sind, bedeuten den Blitz. Der Regen, der dem Aufwärtsrichten der Keule folgt, wird als Ergebnis des erzürnten Donners angesehen usw. Die dritte Gesellschaft der crazy lodge führen einen Tanz mit bloßen Füßen durch das Feuer auf, gelten darauf als Verrückte und benehmen sich so närrisch wie möglich. Eine Wurzel, die sie an einen ihrer Pfeile und an Stellen ihrer Kleidung gebunden haben, macht sie angeblich sehr behende und gibt ihnen die Macht, Menschen und Tiere zu lähmen. Ihre Narrheit ist von dem Tragen eines Kopfbandes aus Eulenfedern abhängig, mit denen auch ein angeblich Gelähmter durch Reiben wieder geheilt werden kann. Der Inhaber des höchsten Ranges in dieser lodge, der „weiße Narr“, betete zu seinen Abzeichen, als er sie verkaufte, und sagte, sie möchten daran denken, daß er sie nicht nur des Geldes wegen verkaufe, sondern weil sie an einem besseren Orte aufbewahrt würden. Ihr Schatten werde in seinem Zelte bleiben, und ihre Lehren in seinem Herzen. Dafür bat er sie, daß er und seine Verwandten gesund bleiben und Glück haben möchten. Die vierte lodge, die Hundegesellschaft, hat als obersten den „zottigen Hund“. Dieser muß immer jemand haben, der ihn zu allem durch Schläge wie einen Hund antreibt. Die zweite Rangstufe trägt unter anderem eine Schärpe, an deren Seite in regelmäßigen Abständen Adlerfedern befestigt sind. Sie bedeuten Hundehaar und machen den Träger im Kampfe leicht und schnell. Die fünfte Gesellschaft, zu denen also alte Männer gehören, hopsen im Kreise und ahmen Präriehühner nach und schreien wie diese. Ihr Gesang bezieht sich auf diese Tiere. Wenn die Sonne aufgeht, verlassen sie die Wohnung nach allen Richtungen und schütteln ihre Decken, ganz wie die Vögel am Morgen mit den Flügeln schlagen.

Es ist klar, daß in allen diesen Fällen die Kräfte gewisser zauberkräftiger Substanzen — von Tieren und anderem — auf die Menschen übertragen werden, und es ist Sache der Ver-

gleichung, die Vernunft in jedem einzelnen dieser wunderlichen Angaben herauszufinden oder wenigstens zu ahnen. Nun fügt es sich sehr günstig, daß gleichzeitig sehr umfangreiches authentisches Material über die Anschauungen der Arapaho in dem Buche von George A. Dorsey „The Arapaho Sun Dance: the Ceremony of the Offerings Lodge“[1] veröffentlicht ist. Der berühmte Sonnentanz der Präriestämme mit seinen zu Ehren der Sonne, aber zu eigenem Vorteil unternommenen schrecklichen Martern ist seit den anschaulichen Berichten des Prinzen von Wied und Catlins öfters kurz beschrieben worden, ohne daß man jedoch ein erschöpfendes Bild der Zeremonie erhielt, das ein tieferes Eindringen in die einzelnen Bestandteile und in das Werden des Festes gestattete. Das vorliegende Buch ist das erste, das jede Phase der Feier, jeden dabei verwendeten Gegenstand, jede Dekoration, jedes Gebet, ja, ich möchte sagen, jedes Wort und jede Bewegung der Beteiligten mit photographischer Treue wiederzugeben versucht, soweit das möglich ist. Es ist Dorsey sogar gelungen, die verschiedenen Anschauungen über die Bedeutung der zahllosen „Symbole“ in Handlung und Darstellung nebeneinander zu stellen. Kurz, das Werk ist eine wahre Fundgrube für das Studium der primitiven Zauberreligionen, in der man nicht nur ursprüngliche Zeremonien, sondern meines Erachtens auch noch manche ganz ursprüngliche Deutungen in leichter Verschleierung entdeckt. Das ist nur möglich, weil wunderbarerweise noch in den Beobachtungsjahren 1901 und 1902 ein tiefes religiöses Gefühl, unbeeinflußt von der andrängenden Umgebung, bei den Arapaho der Reservation Oklahoma lebendig war. Dazu scheint Dorsey unumschränkt über den Stamm verfügt zu haben, da man ihn direkt aufforderte, einer heiligen Bestattungszeremonie, die ohne jeden Zuschauer stattfand, beizuwohnen (S. 174). Auch nahm er den

[1] *Field Columbian Museum. Anthropological Series* IV 228 S. und 187 Tafeln. Chicago 1903.

Leiter der Zeremonien unmittelbar danach mit nach Chicago und ging mit ihm besonders den Symbolismus durch. Schade nur, daß der Verfasser dem Anschein nach nur durch einen Dolmetscher mit den Arapaho verkehren konnte.

Im ganzen gleicht der Sonnentanz des hier behandelten Algonkinstammes der Arapaho dem der Siouxstämme sehr. Nur der komplizierte Altar der Opferhütte (Offerings-Lodge) scheint sonst, soweit es die kurzen Schilderungen erkennen lassen, erheblich einfacher zu sein. Die Zeremonie findet meist im Sommer statt, auf Grund eines Gelübdes, das jemand wegen Krankheit oder in einer gefährlichen Lage auf sich genommen hat. Es ist jedoch ein Fest der ganzen Nation. Die Feier dauert acht Tage: zunächst die Vorbereitung in dem „Kaninchenzelt“ (rabbit tent), dann der Aufbau der Offerings-Lodge unter beständiger Beobachtung von Riten und der viertägige Tanz unter Enthaltung von Nahrung und Wasser und mit verschiedenartiger Bemalung des nackten Körpers. Die Teilnehmer sind meist junge Leute, doch können auch Männer jeden Alters dabei sein. Manche beteiligen sich auch an mehreren Sonnentänzen. Die Leiter der Zeremonie sind dagegen ganz alte Leute, die die siebente und höchste Altersklasse, die „Schwitzhüttengesellschaft“ (sweat lodge society) erreicht haben. Einer von ihnen spielt beim Sonnentanz die Rolle der Sonne. Martern finden jetzt nicht mehr statt. Sie sind seit etwa 20 Jahren von der Regierung verboten. Sie sollen früher nur darin bestanden haben, daß dem Kandidaten zwei Holzpflöcke durch das Brustfleisch gesteckt und mit dem Mittelpfahl der Hütte verbunden wurden. Beim Tanze mußte dann das Fleisch ausreißen. Diese Befestigung geht wiederum auf die Sonne, zu der der Mittelpfahl besondere symbolische Beziehungen hat. Doch sind die Martern und die anderen Zeremonien meines Erachtens sicher nicht von vornherein durch Sonnenverehrung entstanden, sondern nur dadurch vereinigt. Peinigungen sind ursprünglich Mittel, besondere (Zauber-) Kräfte zu erlangen,

um Erfolge zu haben und Gefahren zu entgehen. Im übrigen stellt sich das Fest als eine zauberische Erneuerung der Natur, der Vegetation, der Menschen und der Jagdtiere dar, wodurch überall Segen und Überfluß verbreitet und Krankheit gebannt wird. Unzweifelhaft deutet unter anderem darauf auch die frühere geschlechtliche Vermischung des ganzen Lagers in der einen Nacht hin und der jetzt abgeschwächte Ritus des Beischlafes zwischen dem „Großvater" des Lodgemakers (der das Gelübde, die Offerings-Lodge zu errichten, getan hat) und dessen Weib, ein Akt, der jetzt verschiedene mythische Auslegungen gefunden hat. Bezeichnend für das frühere Stadium des Sonnentanzes ist auch die sogenannte Goldammerbemalung eines Teiles der Tänzer, da diesem Vogel die Macht über das Feuer zugeschrieben wird. Auch die Nachahmung des Fluges und der Laute der wilden Gänse bei verschiedenen Zeremonien deutet auf die zauberische Beeinflussung dieser Tiere hin, die nach dem Prinzen von Wied durch ihren Frühlings- und Herbstflug Vertreter der Maisgöttin, der „Alten, die nie stirbt", bei den Mandan ist.

Kadostämme. Vor allem haben von diesen die Pani mit ihrem eigentümlichen Sternkult die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen. Alice C. Fletcher, die uns die ersten Angaben darüber gemacht hat, verdanken wir nun auch die erste ausführliche Beschreibung einer großen Zeremonie dieses Volkes: „The Hako: a Pawnee Ceremony"[1], in der freilich die früher berichteten Anschauungen über die religiöse Bedeutung der Sterne keine Rolle spielen. Das Buch stellt insofern ein Novum dar, als der 70 Jahre alte indianische Leiter der Zeremonien, ein durchaus vom Glauben der Väter erfülltes Mitglied der Chani-Bande, selbst die Vorgänge geschildert und erklärt hat, derart, daß die Verfasserin ihn stets als Redenden einführen kann und nur im zweiten Teile ihrerseits

[1] 22d *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* Part II 372 S., Washington 1904.

die einzelnen Phasen kurz rekapituliert. Natürlich darf man deshalb aber nicht erwarten, daß wir die Vorgänge in ihrem Ursprung verstehen: die Angaben sind vielmehr lediglich als wichtiges Material zu betrachten.

Hako bezeichnet die Geräte, die zur Zeremonie gehören, zunächst die Trommel. Die Gegenstände galten als die gegenwärtigen Mächte, die dem Stamme helfen sollten. So war ein Maiskolben die Kornmutter, eine an einen Stock gebundene weiße Adlerdaunenfeder waren die hohen weißen Wolken, zwei bemalte, mit Vogelteilen und mancherlei anderem Behang ausgestattete Stäbe, deren Mark wie bei einem Pfeifenrohr ausgebrannt war, galten als direkte Glückbringer, und den Federn z. B. wurden die besonderen Kräfte der betreffenden Vögel zuerkannt. Ein Wildkatzenfell diente zur Umhüllung der heiligen Geräte und war dazu gewählt, weil man diesem Tiere die ruhige Beharrlichkeit in der Erlangung der Beute zuschrieb, die bei der Erreichung des Zieles der ganzen Zeremonie — nämlich Kinder, langes Leben und Überfluß — notwendig war. Die Zeit der Feier ist nicht bestimmt. Sie kann, abgesehen vom Winter, zu allen Jahreszeiten stattfinden. In der Tat zwingt keine der vorkommenden Einzelheiten, etwa für frühere Zeiten einen bestimmteren Termin anzunehmen, wie es z. B. beim Sonnentanz die Zeit der heraufkommenden Sonne ist. Alle die zahlreichen zauberischen Symbole beziehen sich nur auf das pulsierende Leben im allgemeinen, wie es auch uns gerade im Frühling, Sommer und Herbst erscheint. Und wie diese farblose Allgemeinheit, aus der ein merkwürdig lebhaftes, ich möchte sagen, modernes Naturgefühl dicht neben den zauberischen Praktiken herausschaut, von der ursprünglichen Prägnanz der indianischen Feste abweicht, so ist auch die Idee des Ganzen neu. Männer einer Dorfgemeinschaft bereiten und weihen die heiligen Geräte auf die Initiative eines Häuptlings oder hervorragenden Mannes, der der Vater genannt wird, während alle seine Gefolgsleute die Partei der Väter

heißen. Sie wählen aus einem anderen Clan oder sogar Stamm entsprechend einen Sohn, und begeben sich, nachdem dieser die zugedachte Ehrung angenommen hat, 20 bis 100 Mann stark unter Führung der Kornmutter, d. h. des Maiskolbens, auf die Suche nach dem Sohn. Es folgt nach einer Reise von einigen bis 200 und mehr Kilometern der Einzug in die Hütte des Sohnes, die Weihe derselben und die Vertreibung alles Unheils daraus, die Bekleidung des Sohnes und endlich eine fünftägige zeremonielle Festfeier sowohl bei Tage wie bei Nacht. Die neugeborene Morgenröte und der Morgenstern, die Sonne und das Tageslicht werden angerufen und mit Gesängen begrüßt. Nach dem männlichen wird das weibliche Prinzip, die Erde, ebenso gefeiert. Dazwischen werden die Träume herbeigerufen. Der „Gesang der Vögel“ schildert schließlich das Zusammenströmen der alten Vögel mit den schon erwachsenen Jungen. Das ist sozusagen der allgemeine Teil, der das erwachende und erstarkende Leben auf das Gedeihen der „Kinder“ anwendet. Im speziellen nimmt man dann unzählige Zauberhandlungen mit einem jungen Kinde des „Sohnes“ vor, die wiederum wie bei der ganzen vorhergehenden Zeremonie so recht zeigen, daß jeder Gegenstand ein wirkungsvolles Abbild einer höheren in der Natur vorkommenden Substanz ist, oder daß ein Analogiezauber den gewünschten Erfolg der Vermehrung und Erstarkung bringen soll. Obszönes kommt übrigens gar nicht dabei vor, was möglicherweise mit der Zeit der fortschreitenden Zivilisation verloren gegangen ist. Über dem Ganzen schwebt der Name von Tirawa, des Vaters aller Dinge, von dem jeder Segen ausgeht. Bemerkenswert ist noch die Kraft, die bei den Zeremonien dem Wasser zugeschrieben wird.

Für die Einkleidung der ganzen Zeremonie in die Idee der Sohnesschaft eines Clans gegenüber dem anderen, die in der Überreichung von Geschenken und in den Gefühlen eines besonderen Verbundenseins zum Ausdruck kommt, möchte ich trotzdem nicht einen sozialen Gedanken, sondern einen mythi-

schen, d. h. einen Naturmythus als Ursprung setzen. Dafür bürgt die Führerschaft der Kornmutter bei der Suche nach dem Sohn. Vater und Sohn sind die Träger eines Mythus, aber welches ist er?

Pueblostämme. Die Reihe der Hopi-Zeremonien ist durch ein bisher noch nie beschriebenes neuntägiges Fest im Dorfe Oráibi bereichert worden, das wir wiederum dem Hopikenner H. R. Voth verdanken: „The Oráibi Oáqöl Ceremony.“[1] Voth beschränkt sich auf die Darstellung der Aufeinanderfolge der einzelnen Handlungen, ohne ein Wort der Bedeutung des Zusammenhangs hinzuzufügen. Ich will daher nur einzelne Züge hervorheben, die besonders charakteristisch zu sein scheinen. Das Fest findet alle zwei Jahre Ende Oktober, Anfang November statt und wird von einer der drei in Oráibi bestehenden Schwesterschaften, nämlich der Oáqöl-Gesellschaft, veranstaltet. Natürlich wird auch in diesem Falle wie bei fast allen Hopifesten mehrfach kundgetan, daß man Regen und Wachstum dadurch herbeiführen wolle. In der Mitte des Altars, der am ersten Festtag erbaut wird, ist die Gestalt des unterirdischen Wachstum- und Feuergottes Múyingwa mit einer grünenden Maisstaude in der Hand gemalt. Am fünften Tage um 2 Uhr nachts führte Múyingwa und Nayángaptūmsi, die Göttin aller Arten von Samen, hinter dem Altar hervorkommend, einen Tanz auf. Ersterer hielt einen netzartig überzogenen Ring in der Hand, mit einem Loch in der Mitte. Dieser wird „Wassersieb“ genannt, weil die Wolkengottheiten durch solche Siebe den Regen herabfallen lassen. Dazu ist zu bemerken, daß auch bei dieser Feier morgens bei Sonnenaufgang der Morgenröte Mehl entgegengeworfen und die Sonne um Regen angefleht wird, was mit der Auffassung der Morgenröte als Wasser zusammenhängt. Noch früher, und zwar am zweiten bis fünften und am achten Tage wurden

[1] *Field Columbian Museum. Publication* 84. *Anthropol. Series* VI, Chicago 1903. 46 Seiten u. 28 Tafeln.

Gesänge an die Morgenröte angestimmt. Auch auf den Tanz von Múyingwa und Nayángaptūmsi folgte ein Gesang an die Morgenröte unter Schwingen der Geräte und Figuren des Altars, und dann die Anrufung der jungen und ausgewachsenen Kornstauden, ihre Gaben zu bringen. In einem weiteren Gesange wurden die Kornähren des Altars als Mütter angeredet und aufgefordert, nach dem Sipapu zu gehen, der Erdöffnung, aus der die Katschina-Wachstumsdämonen und die Menschen auf die Erde gekommen sind. Am neunten Tage ging man nach Gesängen und Gebeten an die Morgenröte die Mesa herab nach Südosten und Osten, ein $^1/_2$ m tiefes Loch mit daranschließendem Graben von einigen Zentimeter Tiefe wurde gegraben, und dann nach Osten gewendet gesungen:

„Die weiße Morgenröte hat sich erhoben,
Die gelbe Morgenröte hat sich erhoben,
Daß ich Licht ergreifen soll."

Dabei wurde mit der rechten Hand die Gebärde des Greifens gemacht und schließlich nach Westen gewendet gesungen:

„Der Sipapu hat sich erhoben (ist sichtbar geworden),
Der Sipapu hat sich erhoben (ist sichtbar geworden),
Daß ich Licht ergreifen soll."

Man kann daher mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß dieses Fest zu denen der Wintersonnenwende gehört, die das Heraufkommen des Feuers und der Wachstumsdämonen aus der Unterwelt fördern sollen. Der Sipapu wird in der Erdmitte gedacht unter den Füßen der Lebenden. Er ist aber im Grunde mit dem Orte des Sonnenaufgangs identisch. Von Osten kommen ja auch die Katschina mit der Wintersonnenwende in die Dörfer. Der Graben aus dem Loch nach Osten bedeutet wohl den Weg der Wanderung aus der Unterwelt. — Es folgte schließlich das Wettrennen, das Werfen der Oáqölmánas mit den Pfeilen nach den rollenden genetzten Ringen, das Schleudern der flachen, runden Körbe (tray) unter die Menge, die sich um sie

balgte, und so fort, alles wichtige Momente, über die sich aber ohne genaueres Material nichts Bestimmtes sagen läßt.

Jesse Walter Fewkes, der verdienstvolle Hopiforscher, ist auf die gute Idee gekommen, sich von den Hopi alle Gestalten ihrer religiösen Feste farbig zeichnen zu lassen, und hat sie nun, mit Text versehen, in zahlreichen Tafeln unter dem Titel „Hopi Katcinas“[1] veröffentlicht. Das gibt eine treffliche Ergänzung zu seiner Beschreibung der Katschina im Internationalen Archiv. Auch kommen in der neuen Publikation manche Figuren vor, die in den Kulten nicht mehr auftreten. Der Text gibt zunächst eine sehr übersichtliche Darstellung sämtlicher Feste der Hopi, so daß man sich leicht über alle Figuren orientieren kann.

Die Besprechung von Ole Solbergs schöner Abhandlung über die Bahos der Hopi im Archiv für Anthropologie 1905 muß ich mir für den nächsten Bericht aufsparen.

Mexiko und Zentralamerika.

E. Seler hat uns wiederum mit einem auf Kosten des Herzogs von Loubat gedruckten Kommentar zu einer mexikanischen Bilderschrift erfreut, und zwar zu den ersten 28 Blättern des Codex Borgia[2], der in derselben Weise behandelt ist wie seine früheren Kommentare. Da weitaus die meisten Blätter bereits als Parallelstellen in den anderen Codices vorkommen, so haben wir es im wesentlichen mit Wiederholungen früherer Beschreibungen der Figuren zu tun. Eine etwas andere Auffassung hat hier Seler z. B. bezüglich der Figuren über den fünfgliedrigen Säulen des Tonalamatls. Er meint, daß sie in ihrer Bedeutung mehr die Anfangszeichen der Säule zum Ausdruck bringen. Doch lassen sich fast stets, wenn man danach sucht, irgendwelche Beziehungen mexikanischer Figuren zu Tageszeichen aufweisen. Die Unterwelts-

[1] 21st *Annual Report of the Bureau of American Ethnology,* Washington 1903, S. 1—126. [2] Berlin 1904. IV u. 353 Seiten.

göttin Itzpapalotl will er mit den Ciuateteô und mit der Erdgöttin Ilamatecutli identifizieren, für deren Jahresfest Tititl er einiges neues Material aus Sahaguns noch unveröffentlichten aztekischen Originalmanuskripten beibringt. Die Verwandtschaft zwischen diesen Gottheiten ist sehr wohl möglich, nur liegt sie nicht in ihrer Eigenschaft als Prototyp der Geopferten, sondern in ihrer Natur als Sterne, die des Morgens von der Sonne verschlungen werden. Der Verf. macht auch einen richtigen Anlauf in der Erklärung Xolotls, der als Hund gestaltet die Sonne in die Unterwelt trägt, wie der Hund überhaupt die Toten über den neunfachen Strom der Unterwelt führt. Die Identifizierung des mißgestalteten Xolotl mit dem Sonnengott Nanauatzin, dem „armen Syphiliskranken“, ist zwar nicht angängig, da die Krankheit der beiden ganz verschiedenartig ist, aber dadurch, daß sie sich ins Feuer (der Morgenröte) stürzen und zur Sonne emporsteigen, ist ihre Ideenverwandtschaft gegeben. Xolotl ist meines Erachtens einfach die in der Unterwelt als mißgestaltet angesehene Sonne, wie z. B. der Sonnensohn der Tschiroki die Skrofeln hat. Erst wenn er wie Xolotl im Kochtopf gekocht ist, d. h. durch das Meer der Morgenröte hindurchgegangen ist, verliert er sie und wird zur strahlenden Sonne. Noch nicht beschrieben ist bisher Blatt 17: Tageszeichen und Körperteile, Blatt 18—21: die sechs Weltgegenden, Blatt 22—24: eine andere Reihe von 20 Gottheiten, und die Blätter 26 und 28. Die Reihe der 20 Gottheiten vergleicht der Verf. den zweimal auf den Blättern 46—50 der Dresdner Mayahandschrift links zur Anschauung gebrachten 20 Hieroglyphen von Gottheiten und glaubt Analogien zwischen einzelnen in der Reihe entsprechenden zu finden.

Eine Abhandlung „Über Steinkisten, Tepetlacalli, mit Opferdarstellungen und andere ähnliche Monumente“[1] widmet Seler der Stütze seiner Theorie, daß die

[1] *Zeitschr. f. Ethnologie* XXXVI, 1904, S. 244—290.

Mexikaner die Anschauung gehabt hätten, die Geopferten gehen zur Sonne und haben ein ganz anderes Schicksal als die Toten. Auf diesen Steinkisten sind besonders häufig die vier Seiten mit Reliefs versehen, die man ihrem Inhalte nach den vier Himmelsrichtungen zuweisen kann. Und dann ergibt sich, daß eine Darstellung mit dem charakteristischen Totenschmuck häufig auf der Ostseite angebracht ist. Seler meint nun, der Totenschmuck gebühre nur den geopferten Kriegern oder den Königen, stellt sich aber damit in Widerspruch mit der direkten Angabe des Codex Magliabecchiano XIII, 3 S. 71, 2 zu dem Bilde eines Mumienbündels und mit der Darstelluug des Schmuckes im Codex Borbonicus S. 10, während nur eine einzige Abbildung des Schmuckes sich auf den toten Krieger bezieht. Die „Sterngesichtsbemalung“ kommt aber ebensogut den Toten schlechtweg zu, weil diese nach ihrem Tode zu Sternen werden, indem sie durch die Unterwelt nach Osten gehen und dort des Abends als Sterne emporsteigen. Als Sterne werden sie dann täglich von der Sonne geopfert, wenn sie sie mit ihrem strahlenden Lichte verschlingt. So ist es verständlich, daß derselbe Totenschmuck und die „Sterngesichtsbemalung“ sowohl bei den geopferten Kriegern wie bei den Toten zu finden ist, und daß die Reliefdarstellung des Schmuckes auf den Kisten und auf einigen anderen Monumenten dem Osten, dem Geburtsort der Sterne, und der Stätte ihres Todes zugewiesen wird. Auf die Gleichheit des Schicksals der Toten und der geopferten Krieger hätte den Verf. auch schon der dem betreffenden Schmuck beigegebene Hund führen müssen, von dem bekannt ist, daß er die Toten — und also auch die geopferten Krieger — über den neunfachen Strom der Unterwelt (chiconauhapan) führt.

In einer weiteren Abhandlung „Die holzgeschnitzte Pauke von Malinalco und das Zeichen atl-tláchinolli“[1] geht Seler wiederum auf den Opfertod der Krieger und das

[1] *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* XXXIV, 1904, S. 222—274.

Zeichen des Krieges atl tlachinolli ein, indem er zugleich eine Pauke (ueuetl) im Museum von Toluca beschreibt, die neben der Hieroglyphe der Sonne naui olin, den Darstellungen der geopferten Krieger als Adler und Jaguar und dem Gotte der Musik Macuilxochitl auch die Hieroglyphe des Krieges mehrfach in schöner Reliefschnitzerei aufweist. Hier ist es zunächst mit Freude zu begrüßen, daß Seler von seiner rein sprachlichen Erklärung der Hieroglyphe atl tlachinolli, nämlich des atl „Wasser", als Ableitung („das Schießende") von einem nicht nachzuweisenden Verbum „a, schießen" und des tlachinolli (des Verbrannten) als Verbrennens der Felder zurückgekommen ist. Hoffentlich wird nach diesem gescheiterten Versuche der phonetischen Deutung einer Hieroglyphe in den mythologischen Bilderschriften überhaupt anerkannt werden, daß wir es hier nur mit ideellen Zeichen zu tun haben, in denen der Sinn genau mit dem dargestellten Objekt übereinstimmt. Der Verf. sieht denn jetzt unter anderem in den Darstellungen von atl tlachinolli das Zeichen cuitlatl „Exkremente" und sagt ganz richtig, daß es Exkremente des Feuergottes sind, die seine feurige Waffe bilden. Das ist auch meine Meinung (vgl. meinen Hinweis darauf Globus LXXXVI, 1904, S. 115, 118). Nur ist es ihm nicht gelungen, zu erklären, weshalb der Kot zugleich Sünde bedeutet (vgl. darüber meine Abhandlung Globus LXXXVII, S. 356) und weshalb das atl (Wasser) in der Phrase und Hieroglyphe vorkommt. Er denkt an atl tepetl (= Wasser Berg) für „Dorf" und meint, daß atl allein als „Dorf" gelten könne, so daß atl tlachinolli das verbrannte Dorf bedeuten müßte.

Angesichts von Selers nochmaliger langer Erörterung aller mit dem Zeichen atl tlachinolli in Verbindung stehenden Dinge, die uns einen entscheidenden Fortschritt nicht bringen, ist es wirklich zu bedauern, daß ihm das Hineinragen himmlischer Anschauungen in den Kult, in alle religiösen Auffassungen und in die Bilderschriften so fern gelegen hat. Die

Kenntnis der mexikanischen Idee, die Morgenröte als Wasser und Feuer aufzufassen, hätte ihm viel Mühe erspart. Mit Wasser und Feuer vernichtet die Sonne des Morgens die Sterne, sie opfert und verschlingt sie. Daher werden auch die menschlichen Opfer als Speise der Sonne aufgefaßt, und da besonders die gefangenen Krieger den Opfertod erleiden, so werden sie in besondere Beziehungen zur Sonne gesetzt. Seler dreht nun den Sachverhalt vollkommen um und sucht von der Tatsache aus, daß manchmal die Gefangenen ins Feuer geopfert wurden, den Feuergott Xocotl selbst und sein Fest Xocotluetzi, an dem das auch geschieht, als Seele der geopferten Krieger bzw. als Kriegerseelenfest zu erklären, indem er so die Naturbedeutung des kurz nach der Sommersonnenwende gefeierten Festes ganz ignoriert. Daß dieses „ins Feuer opfern" bekanntlich eben nur den Feuergöttern gegenüber statthat, daß Sahagun das Fest Xocotluetzi dem alten Feuergott Xiuhtecutli gewidmet sein läßt und Xocotl von der zuverlässigen Historia de los Mexicanos por sus pinturas (Codex 10) als „das Feuer" bezeichnet wird, stört ihn nicht im geringsten. In Wahrheit bedeutet das betreffende Fest der Sommersonnenwende die Verwandlung der Feuergötter und der Seelen der Verstorbenen, die während des Sommers als allerhand „Sonnentiere" auf der Erde weilten, in das Licht der Sterne. Als solche werden sie täglich von der Sonne geopfert, und darauf bezieht sich das Lied Otontecutli-Xocotls, das dementsprechend in den entscheidenden Versen vom Verfasser nicht richtig übersetzt wird.

Die notwendige Grundlage für diese Anschauungen, die in allen Kulten, Mythen und Bilderschriften der Mexikaner eine wichtige Rolle spielen, habe ich in meiner kleinen Schrift niedergelegt: „Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko."[1] Hier wird namentlich der Nachweis aus den

[1] *Globus* LXXXVII, 1995, S. 136—140.

Mythen und Bilderschriften erbracht, daß die Morgenröte als Wasser oder als Wasser und Feuer, als Federschlange (Quetzalcouatl) oder als Federfeuerschlange (Quetzalziuhcoatl) aufgefaßt wird, daß die Sonne die Sterne beim Aufgehen tötet und opfert, und daß die Toten und Götter zugleich die Sterne sind. Diese Ideen werden dann kurz auf das Frühlingsfest Tlacaxipeualiztli, auf das Fest der Sommersonnenwende Xocotluetzi und das Fest der Wintersonnenwende Tititl angewandt. Die Bedeutung des Frühlingsfestes und der Morgenröte im Frühling habe ich in der schon im allgemeinen Teil besprochenen Arbeit „Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten" weiter ausgeführt und auf die Flutsagen und verwandte Erscheinungen ausgedehnt.

Die Idee, daß die Sonne die Sterne opfert, könnte besonders für das Frühjahrsfest, wo die Sterne des Winters überwunden werden, Menschenopfer als Analogiezauber für den himmlischen Vorgang ins Leben gerufen haben. Die Menschen sterben dann als Sterne. Ähnliches könnte mehr oder weniger auch sonst der Fall sein, wenn bei Abschnitten des Jahres oder Perioden der Vegetation Menschen in Vertretung von Naturobjekten, d. h. von Göttern, geopfert werden. In Mexiko ist nun tatsächlich das Menschenopfer stets ein Opfer der Gottheit, und selbst in den wenigen Fällen, wo es nicht strikt nachgewiesen werden kann, ist derartiges anzunehmen. Immerhin findet das Menschenopfer durchaus nicht auf diese Weise allein seine Erklärung. Durch die Tötung werden Zauberwirkungen hervorgerufen, ebenso wie durch bloßes Blutlassen, die je nach dem zu tötenden Objekt, Mensch oder Tier, und nach dem zu erzielenden Ergebnis sehr verschieden sein können. Der einen Wurzel habe ich in der Arbeit „Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko"[1] nachzugehen versucht.

---

[1] *Globus* LXXXVI, 1904, S. 108—119.

Zunächst stelle ich fest, daß bei gewissen Jahresabschnitten, z. B. im Mai beim Zenitstand der Sonne (Fest toxcatl usw.), am Xocotluetzi-Fest bei der Sommersonnenwende, bei der Herbstgleiche (Fest quecholli), im Januar am Fest izcalli usf., die Sonnen- und Feuergötter selbst geopfert werden, was bisher noch nie von den Mexikanisten beachtet worden ist, so nahe es auch lag. Der Schluß bietet sich von selbst, daß durch den Tod eine Art Erneuung oder Wiedergeburt gemäß der Auffassung des Naturvorganges beabsichtigt sei. Dasselbe ist der Fall mit der Tötung von Menschen als Regen- und Vegetationsgottheiten, nur sind besonders die Regenfeste, obwohl zu bestimmten Zeiten des Jahres gefeiert, nicht gut direkt als Erneuungen von Naturobjekten aufzufassen. Die übergeordnete Idee sowohl für die Regendämonen wie für die Sonnen- und Feuergötter muß daher sein, daß ursprünglich der Gott nicht als Abbild des Naturdinges geopfert ist, sondern daß die Vorfahren der mexikanischen Gottheiten, allerhand Tiere des Feldes, die Fähigkeit besaßen, Wind, Regen, Sonnenschein usw. hervorzubringen, und daß ihre Tötung diese Eigenschaften durch Öffnung des Körpers in erhöhtem Maße frei werden ließ. Ein erheblicher Teil der Arbeit ist daher dem Nachweis gewidmet, welche Tiere als Vorläufer der mexikanischen Gottheiten anzusehen sind, inwiefern sie mit ihnen identifiziert werden und wie die Tötung der betreffenden Tiere noch später dem Menschenopfer parallel geht. Allgemeiner ist dann die Idee in Kapitel 1 meiner oben besprochenen Arbeit „Ursprung der Religion und Kunst“ ausgeführt. — Freilich wie überall so ist auch hier gerade die Grenze schwer zu ziehen, wie weit der ursprünglich an die naheliegenden Objekte geknüpfte Zauberglaube und wie weit die himmlische Bezugnahme sich erstreckt. Das ist sowohl im Kult wie im Mythus oft schwer zu unterscheiden.

Ich habe nun noch Eduard Selers „Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alter-

tumskunde, Bd. III"[1], zu erwähnen, der ein reiches Material für unsere Zwecke enthält. Der Band ist in die Gruppen: 1. Zur Geschichte und Volkskunde Mexikos, 2. Reisewege und Ruinen, 3. Archäologisches aus Mexiko, 4. die religiösen Gesänge der alten Mexikaner gegliedert. Aber nur Nr. 4 davon ist neu. Diese äußerst wichtigen, aus den aztekischen Sahagunmanuskripten stammenden Lieder sind hier zum erstenmal im Zusammenhang übersetzt, und die Übersetzung ist durch Noten gerechtfertigt. Wir sind dadurch ein erhebliches Stück vorwärts gekommen, da nun jedem das Eindringen erleichtert ist. Freilich ist nicht zu verlangen, daß selbst eine mit allem Rüstzeug unternommene wortgetreue Übersetzung in allen Fällen Irrtümer und zusammenhanglose Sätze vermeidet, und sellbstverständlich kommen auch größere oder geringere Gewaltsamkeiten vor, um einen Sinn hineinzubringen. Nur Schritt für Schritt kann mit dem wachsenden Verständnis festes Land gewonnen werden. Ich führe nur die Gesänge Xiuhtecutlis, Teteoinnans, Otontecutlis, des Atamalqualiztli-Festes, Xipes, Chicomecoatls und der Totochtin an, in denen ich anderer Übersetzung und Auffassung nachgegangen bin. Selers Verdienste werden dadurch natürlich in keiner Weise geschmälert.

Südamerika.

Die Ausbeute ist natürlich wie immer gering. Ehrenreichs „Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker", ein weißer Rabe unter den völkerkundlichen Abhandlungen Südamerikas, habe ich schon im allgemeinen Teil erwähnt. Hier möchte ich nun noch eine Arbeit von Adolph F. Bandelier, „Aboriginal Myths and Traditions Concerning the Island of Titicaca, Bolivien"[2] berühren. Der Verf. bringt zuerst ein paar Mitteilungen von seiten der heutigen Bewohner der Insel, die er bei seinem dortigen Auf-

[1] Berlin 1904. XXXVI und 1107 Seiten.

[2] *The American Anthropologist* N. S. 1904, S. 197—239.

enthalt gesammelt hat, und schließt daran Auszüge aus den peruanischen Quellen, über die er besonnene Urteile abgibt. Den Inhalt beutet er freilich nur in historischer Hinsicht aus, während meines Erachtens nicht der geringste historische Kern darin steckt, sondern alles als reine Naturanschauung zu erklären ist. Ich skizziere nur weniges. — Noch heute wird auf der Titicaca-Insel erzählt: die Sonne stieg zuerst vom heiligen Fels oder Titi-kala in Gestalt einer starken Flamme auf. Sie wurde von einer Frau Mana-Ozllia geboren, die auch die Mutter Manco Capacs, des ersten Inkaherrschers, war. In alten Zeiten wurde die Insel von Herren bewohnt, ähnlich den Viracochas, ein Name, den die heutigen Bewohner den Weißen geben (die Weißen sind die Sterne). Sie hatten Verkehr mit Weibern. Die Kinder, die daraus hervorgingen, wurden in Höhlen untergebracht. Sie wurden die Inka, vertrieben die Herren und behielten die Insel in ihrem Besitz (die Inka sind die Vertreter der Sonne und zugleich die Söhne der Weißen, der Sterne, aus denen sie sich im Frühjahr, aus dem Erdinnern hervorkommend, in die Sonne umwandeln und die Sterne besiegen, vgl. meinen Aufsatz in Ilbergs Jahrbüchern). — Juan de Betanzos berichtet: Als alles Nacht im Lande war, kam aus einer Lagune in Peru, wo heute in der Nähe ein Dorf Tiaguanaco (am Titicacasee) steht, ein Häuptling mit einigen Leuten, den sie Con Tici Viracocha (die Sonne) nannten. Er machte die Sonne und den Tag, die Sterne und den Mond. Vorher schon hatte er Himmel und Erde und ein Volk erschaffen, das er in Dunkelheit zurückließ (die Sterne). Diese erzürnten ihn (wie stets die Sterne die Sonne erzürnen, um ihre Vernichtung durch diese zu erklären). Er kam wieder heraus und verwandelte sie in Steine. Viracocha machte nun Menschen aus Steinen, die er mit dem und dem Volksnamen benannte und in die betreffenden Provinzen verstreuen ließ. Einige sollten aus Quellen, andere aus Flüssen, Höhlen und Anhöhen kommen (analog dem Heraufkommen der Sonne aus

der Erde — die Quellen und Flüsse entsprechen dem Wasser der Morgenröte). Bei Paucaritambo kamen aus einer Höhle vier Männer mit ihren Frauen. Einer von ihnen hieß Ayar Mango, nachher Manco Capac. Er ließ sich bei Cuzco nieder und wurde der Stammvater der Inka. — Nach Cieza de Leon kam einer der bedeutendsten Häuptlinge der Kolla (die Sonne) nach der Lagune von Titicaca (dem Wasser der Morgenröte) und traf auf der Hauptinsel weiße Menschen (Sterne) mit Bärten (Strahlen) an. Er kämpfte mit ihnen und tötete sie alle. Dieser Autor sagt auch: die Sonne kam von der Insel Titicaca (aus dem Meer der Morgenröte) in großer Pracht. — Zaráte berichtet, die Indianer von Peru hatten Häuptlinge, aber keine Häuptlinge für das ganze Land, bis aus der Richtung der Kolla von der Lagune Titicaca (dem Meer der Morgenröte) ein kriegerisches Volk, die Inka (die Sonne) kamen. Der oberste von ihnen hieß Zapalla Inka, „der einzige Häuptling". Einige sagen, daß er Viracocha (wie der Sonnengott) hieß. Das bedeutet „Schaum oder Fett der See". Denn da man nicht wußte, von welchem Lande er kam, so bildete man sich ein, daß er seinen Ursprung in der Lagune (dem Meer der Morgenröte) habe. Diese Inka gründeten die Stadt Cuzco.

Man sieht, daß die Inka nicht historisch mit dem Titicacasee zu tun haben, sondern lediglich als Abkömmlinge der Sonne, die aus diesem im Osten gelegenen See als dem Wasser der Morgenröte herauskam.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Die Symbolik des Salbens bei den Ägyptern. Wellhausen hat im 7. Bande dieser Zeitschrift (S. 33 ff.) die Frage nach dem Sinn der hebräischen Königssalbung angeregt und insbesondere danach geforscht, welche Bedeutung das Öl bei dieser Handlung gehabt habe. Wellhausens Schlußfolgerung, daß die Symbolik des Öls bei der Königssalbung aus semitischen Anschauungen nicht zu erklären sei, scheint mir auch durch die letzten Ausführungen von Vollers (Archiv VIII, S. 97 ff.) nicht erschüttert zu sein, und daher darf man nach wie vor mit Wellhausen an die Weisheit Ägyptens appellieren.

Eine endgültige Lösung der Frage enthalten auch die folgenden Ausführungen nicht. Dazu sind sie zu unvollständig. Aber ich glaube, daß dieser erste Versuch, der Frage nachzugehen, nicht ohne Nutzen ist, und hoffe vor allen Dingen, daß ich damit andere Ägyptologen zu weiterem Eingehen auf diesen Streitpunkt anregen werde.

Soviel ich weiß, gibt es keine Stelle[2], welche für das alte Ägypten die Königssalbung beweist. Aber daraus möchte ich

---

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte“ ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

[2] Die Darstellung in den bislang bekannt gewordenen Fragmenten des Sd-Festes im Abusir (Äg. Zeitschrift 37 Tafel I Nr. 1) ist leider insofern unklar, als nicht zu entscheiden ist, ob eine Waschung oder eine Ölung des Fußes dargestellt ist.

nicht den Schluß ziehen, daß diese Zeremonie der Königsweihe in Ägypten unbekannt war. Entweder fehlen uns zufällig die betreffenden Texte oder — was mir sehr viel wahrscheinlicher ist — wir verstehen die term. technici nicht, aus denen der Brauch erschlossen werden könnte.

Dieser wird nun aber in den Amarnabriefen erwähnt (Nr. 37 ed. Winckler), wo der Pharao einen palästinensischen Kleinfürsten einsetzt, indem er „Öl auf sein Haupt gießt“[1], und weiter ist mehrfach[2] in ägyptischen Texten „für jemanden ein Amt salben“ der Ausdruck für die Einsetzung in ein Amt. So sagt ein hoher Beamter des mittleren Reiches (um 1800 v. Chr.), der Ämter zu vergeben hatte, „ich war es, der die Ämter salbte (*wrḥ*) im Hause des Fürsten“ (Stele Florenz 1774).

Nun haben im Ägyptischen die Wörter für „ölen, salben“ (*bȝḳ, sbȝḳ, nḏ, ʿnḏ*) die übertragene Bedeutung „schützen“. Daraus darf man mit großer Wahrscheinlichkeit, was die Symbolik des Öls anlangt, den Schluß ziehen, daß nach ägyptischer Anschauung das Öl ein Schutzmittel sein sollte. Es sollte den so Gesalbten gegen Gefahren schützen, mochten sie ihm von Menschen oder Dämonen drohen.[3] Die Königssalbung war also von ägyptischem Standpunkt aus eine Zeremonie, die den König sakrosankt machte. Ob durch das Bestreichen mit Öl auch der Zustand des Tabu geschaffen wurde, darüber läßt sich zurzeit nichts sagen.

Noch möchte ich kurz den Kultbrauch des Salbens von Statuen erwähnen.[4] Man könnte daran denken, daß auch hier das Öl die Statuen schützen soll, aber es ist ebensowohl möglich, daß in diesem Fall die Salbung zur Toilette des Gottes gehört.[5]

W. Spiegelberg

Der Ausdruck „auf die Erde legen“ = „gebären“ im Ägyptischen. Der Ausdruck „auf die Erde legen“[6] ist auch

---

[1] Es wäre freilich denkbar, daß der Pharao dabei einen syrischen Brauch übernommen hätte, aber die folgenden Ausführungen sprechen stark zugunsten der obigen Ansicht.

[2] Vgl. dazu und zum folgenden einem demnächst im *Recueil de travaux relatifs à la phil. égypt.* 1906 (Varia) erscheinenden Aufsatz über „Die Symbolik des Salbens im Ägyptischen“.

[3] Auch in der Magie spielte das Öl eine Rolle. Vgl. Erman *Religion der Ägypter* S. 156.

[4] *Sphinx* VI, 28; *Ägypt. Urkunden* II, 47. — Noch in römischer Zeit Erman *Religion* S. 222.

[5] Vgl. Moret *Rituel du culte divin* S. 190 ff.

[6] dj.*t* *ḥ* *tȝ* wörtlich „auf die Erde geben“. Daß so zu übersetzen ist, nicht etwa „auf die Welt bringen“ (Brugsch), ergibt sich mit Sicherheit aus der entsprechenden Wendung *Urk.* IV 9, 6.

ägyptisch aus dem hieratisch-demotischen Papyrus Rhind II, 1, 9[1], im Sinne von „gebären" zu belegen. Der demotische Text, welcher den in klassischer Sprache gehaltenen hieratischen meist vulgär übersetzt, überträgt den obigen Ausdruck durch *ms* „gebären", stellt also den Sinn der Wendung „auf die Erde legen" außer Zweifel.[2]

Ich möchte im Anschluß daran noch darauf hinweisen, daß in Ägypten die Niederkunft sich so vollzog, daß die Gebärende auf zwei Ziegelsteinen, also fast auf der Erde saß.[3]

W. Spiegelberg

In seiner zweiten Satire 'von der rechten Art zu beten' schildert Persius v. 31 ff. einen Brauch der römischen Kinderstube:

Ecce avia aut metuens divum matertera cunis
exemit puerum, frontemque atque uda labella
infami digito et lustralibus ante salivis
expiat, urentis oculos inhibere perita.
tunc manibus quatit et spem macram supplice voto 35
nunc Licini in campos, nunc Crassi mittit in aedis:
'hunc optet generum rex et regina, puellae
hunc rapiant; quidquid calcaverit hic, rosa fiat'.

Die römische Kinderstube und ihr volkstümliches Wesen ist uns in neuester Zeit nahegebracht worden durch einen Aufsatz von W. Heraeus (Arch. f. lat. Lexikogr. und Gram. XIII, 1903/4 S. 149 ff.); wenn F. Buecheler im Kolleg die Stelle behandelt, gibt er zahlreiche Belege für die Sprache des Volkes, die aus dem Wunsche der Großmutter oder Tante zu uns redet. Hier sei es gestattet, zu dem Brauche, den die Frauen ausüben, eine merkwürdige Parallele beizubringen. In seinen wichtigen Abhandlungen zum 'Ursprung der Religion und Kunst' berichtet K. Th. Preuß nach Theophil Hahn (Globus XII S. 278) von folgender Gewohnheit der Hottentottenmütter (Globus 1904 S. 377): 'Diese singen, während sie ihr Baby auf dem Schoße halten, ein improvisiertes Lied, das die künftigen Heldentaten ihres Sprößlings behandelt, und dabei streicheln und küssen sie die Gliedmaßen, die für die Ausführung der Leistungen in Frage kommen. Nur die Geschlechtsteile werden nicht geküßt, sondern nur die Finger, mit denen sie berührt werden. Der Kuß ist also an die Stelle des Anpustens oder Anspuckens getreten, wodurch der betreffenden Person oder dem Gliede Gedeihen mitgeteilt werden soll. Auch das dabei gesungene

---

[1] Aus der Zeit des Kaiser Augustus.

[2] Weitere Beispiele bei Brugsch *Wörterbuch* IV, 1610.

[3] Siehe dazu Spiegelberg *Ägyptolog. Randglossen zum alten Testament* S. 19 ff.

Lied (abgedruckt Globus 1905 S. 397) müssen wir als ein Zauberlied auffassen.'

Über den Zusammenhang mit dem Glauben an die Zauberkraft der Exkremente — der uns manches verständlich macht, was Epiphanius von gnostischen Riten berichtet — muß man sich bei Preuß selbst unterrichten. Der römische Brauch ist bereits abgeblaßt, und rationalistisch umgedeutet *(urentis oculos inhibere perita)*. Daß die Berührung den einzelnen Gliedern Segen bringen solle, hat aber noch der Scholiast gewußt, der anführt, u. a. solle dadurch *eloquium* erzielt werden: das ist auf das Bestreichen der *labella* v. 32 zu beziehen. Das Berühren der Stirn soll offenbar Verstand verleihen. **R. Wünsch**

In seinem *Νέος Ἑλληνομνήμων* Π (1905), S. 180—186 veröffentlicht Sp. Lambros zwei Partien aus Berichten über den Besuch des Kaisers Manuel Palaiologos im Peloponnes 1415/16. Es werden darin die barbarischen Sitten der Mainoten geschildert, deren Grausamkeiten durch diese Reise des Kaisers ein Ende gemacht worden sei. Ein Fortleben des antiken *μασχαλισμός* sieht der Herausgeber in einem scheußlichen Brauch, der in beiden Berichten erwähnt wird: In dem Brief des Mönchs Isidor *τῷ βασιλεῖ κῦρ Μανουήλ* (Cod. Vatic. Graec. 914) heißt es: *οὐδ' ἔτι μετὰ τὴν σφαγὴν δάκτυλον ἢ μέλος ἕτερον ἀποκόψας τοῦ κειμένου, τοῦτο παρὰ τὸν πότον τῇ κύλικι βάπτων προπίνει τοῖς φίλοις, τοῦτο δὴ τὸ ἐκείνοις πάλαι φίλον καὶ σύνηθες.* Joannes Argyropulos schreibt in der *Σύγκρισις παλαιῶν ἀρχόντων καὶ νέου, τοῦ νῦν αὐτοκράτορος* (Cod. Paris. 817): *τὸ δὲ μεῖζον καὶ ὃ μηδὲ παραβάλλεσθαι τοῖς προτέροις ἂν δύναιτο, ὡς βραχύτατα μέρη τετελευτηκότων ἀνατεμόντες σωμάτων, καὶ ταριχεύσαντες, ἔφερον καὶ ποτοῖς ἢ ὄψοις βάπτοντες πρότερον, περὶ τὰ συμπόσια καὶ τὰς εὐωχίας ἡδέως πραγματευόμενοι διατελοῦσιν.* Doch vgl. Wuttke, Volksaberglaube[3] § 190.

H. Hepding, Pergamon

Perdrizet veröffentlicht in den Comptes rendus de l'acad. des inscr. 1903 p. 62—66 das Inschriftfragment einer kleinen Marmorbasis aus Antiochien, enthaltend den Schluß eines Orakelverses des Alexander von Abonoteichos und die 7 Vokale: [*Φοῖβος ἀκερσεκόμης λοιμοῦ νε*]*φέλην ἀπερύκει.* ΑЄΗΙΟΥΩ. Vgl. Lukian Alex. 36 und denselben Vers bei Mart. Cap. I 18.

L. Deubner

In den Comptes rendus de l'acad. des inscr. 1905, 148 ff. veröffentlicht Cumont eine aus dem Mithraeum von Emerita (Spanien) stammende Statue des schlangenumwundenen Kronos.

Kopf und Arme fehlen, das Löwenhaupt ist durch eine Löwenmaske auf der Brust ersetzt, wie auf einem Relief in Modena. Aus demselben Heiligtum stammt eine Inschrift, in der unter anderem eine *ara genesis* erwähnt wird: dies eine bemerkenswerte Neuheit. [Man lese den Anfang der Mithrasliturgie *Γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως*, s. meine Mithraslit. S. 2. A.D.] **L. Deubner**

Οὖλος ὄνειρος. Über die Schwierigkeit, die in den Iliasstellen *B* 6, 8, 22 die Übersetzung „Unglückstraum", „verderblicher" oder auch „täuschender Traum" macht, namentlich in der Anrede des Zeus an den *Ὄνειρος* v. 8:

βάσκ' ἴθι, οὖλε ὄνειρε, θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν,

kommt man trotz aller Erläuterungsversuche nicht hinweg. Zwar ist dieser *Ὄνειρος* nicht der Traumgott, der selbst über gute und böse Träume verfügt, er ist aber göttlicher Bote des Zeus (v. 26 *Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι*, v. 56 *θεῖος ὄνειρος*), Zeus sendet ihn und trägt ihm auf, was er will (*A* 63 *καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν*). Daß er den Boten, der nach der Vorstellung im *B* stets in seiner Umgebung zur Verfügung ist, anrede „verderblicher Traum", weil er ihm dann aufträgt, dem Agamemnon etwas zu sagen, was diesem Verderben bringt, ist ebenso unmöglich als die Vorstellung, daß die verschiedenen Träume, die glückbringenden und die verderbenbringenden, als *ἄγγελοι* zur Verfügung des Zeus stünden, aus denen er hier einen oder den „verderbenbringenden" herbeirufe.[1] Mit dem orphischen Hymnus 86, der beginnt

κικλήσκω σε, μάκαρ, τανυσίπτερε, οὖλε Ὄνειρε,
ἄγγελε μελλόντων, θνητοῖς χρησμῳ̃ δὲ μέγιστε,

konnte man nur fertig werden, wenn man von „verständnisloser" Anlehnung an Homer sprach. Verbanden die Dichter und die Hörer gar keinen Sinn mit *οὖλε*? „Verderblich" wäre hier jedenfalls ganz unsinnig.

So sicher *οὖλος* an anderen Stellen diese Bedeutung hat (*Φ* 536, *E* 717), so ausgeschlossen ist sie hier. Mir scheint von den Bedeutungen, die *οὖλος* haben kann (s. Brugmann *Indo-*

---

[1] Brugmann will den in der Tat anstößigen Hiat *οὖλε ὄνειρε* dadurch beseitigen, daß er *οὖλ' ὄνειρε* in diesen Vers einsetzt. Das ist schon darum unwahrscheinlich, weil davor und danach das formelhafte *οὖλον ὄνειρον, οὖλος ὄνειρος* steht. Auf diese Weise ist der Hiat nicht zu beseitigen; man müßte zu der Auskunft Wackernagels (*Bezzenb. Beitr.* IV 281) greifen *οὖλος ὄνειρε* (wie *φίλος ὦ Μενέλαε*).

germanische Forschungen XI 1900, 266 ff.)[1], bleibt nur eine möglich „kraus, lockig". Man weiß, wie die Bewohner des Lichtlandes, des Sonnenlandes, des Götterlandes, die Seligen, typisch den Strahlenkranz und auch lockiges Haar haben (Nekyia 38 ff.). Noch die Seligen der Petrusapokalypse haben es (v. 10) *ἥ τε γὰρ κόμη αὐτῶν οὔλη ἦν.* Kennzeichen idealer Schönheit ist es auch bei Homer ζ 229 ff. *καδ δὲ κάρητος οὔλας ἧκε κόμας* (Athene dem Odysseus, als sie ihm besondere Schönheit verleiht). Die Boten der Götter bei Traumerscheinungen haben ihre charakteristische Typik, sie sind als „idealschön" und Boten des Lichtlandes aufgefaßt (s. die Zusammenstellungen bei Deubner *De incubatione* 12 f.).[2] Die Vorstellung, die nach Odyssee ω 11 f.:

> *παρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην*
> *ἠδὲ παρ' ἠελίοιο πύλας καὶ δῆμον ὀνείρων*
> *ἤισαν*

vorhanden war, macht, scheint mir, *οὖλος* „lockig" vom Traum„engel" besser verständlich. Es ist neben den sonst vorhandenen, so ganz anderen Vorstellungen von den Träumen (s. τ 360 ff. *Mutter Erde* 60 f.) geradeso möglich, wie der *ὄνειρος* bei Zeus im *B* überhaupt daneben möglich ist. Nicht nur als Bewohner des Lichtlandes *παρ' ἠελίοιο πύλας*, auch als himmlischer Bote und himmlische Erscheinung von Zeus ist der „lockige Traumgott" gedacht: eine offenbar festgewordene Wendung, die sich nur im Anfang des zweiten Buches der Ilias für uns erhalten hat, dort gleich dreimal hintereinander. **Albrecht Dieterich**

[1] Lukian Iupp. trag. 40 (*Ζεὺς*) *ἐξαπατᾷ τὸν Ἀγαμέμνονα ὄνειρόν τινα ψευδῆ ἐπιπέμψας* beweist nicht einmal, daß Lukian *οὖλον* = *ψευδῆ* verstanden habe. Er erzählt ganz einfach, was Ilias *B* im Anfang geschieht, wie es jeder erzählt, ob er nun *οὖλος* so oder so erklärt. Fick (*Die hom. Ilias* 79) hat durch eine neue Etymologie (mit lit. *privilti* „betrügen") die Bedeutung „täuschend" erlangt, die ja nach der üblichen Etymologie gar nicht ohne weiteres möglich wäre.

[2] Der Hesperos ist bei Kallimachos Hymn. auf Delos 302 *οὖλος ἐθείραις*. Da wirken natürlich auch die Strahlen der Sterne auf die Vorstellung ein

[Abgeschlossen am 27. Januar 1906.]

Inhalt

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten (demnächst wird auch der erste Bericht Deubners über „russische Volksreligion" und v. Domaszewskis über „numismatische und epigraphische Literatur zur Religionsgeschichte" erscheinen) folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: F. Schwally (Gießen) „Die biblischen Schöpfungsberichte", Vollers (Jena) „Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffs", Estlin Carpenter (Oxford) „The third vagga of the Dīgha Nikāya", Louis H. Gray (Newark, New Jersey) „Additional Passages mentioning Zoroasters Name", v. Domaszewski (Heidelberg) „Die Schutzgötter von Mainz", S. Sudhaus (Kiel) „Lautes und leises Beten", F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des empereurs Romains", E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues", P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos", R. Herzog (Tübingen) „Epiphanien und Feste, Bericht über religionsgeschichtliche Ergebnisse in Kos", E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults", Martin P. Nilsson (Lund) Ein schwarzfiguriges Tonei im Berliner Museum", L. Weniger (Weimar) „Feralis exercitus, I. Das schwarze Heer der Harier", G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler", Thomsen (Kopenhagen) „Orthia", R. Wünsch und F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette", Radermacher (Greifswald) „Walfischmythen", „Schelten und Fluchen", Gothein (Heidelberg) „Legende und Kult des heiligen Jacobus", M. Höfler (Tölz) „St. Lucia auf germanischem Boden", H. Braus (Prosektor in Heidelberg) „Leichenbestattung in Unteritalien", K. Rathgen (Heidelberg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner", Miss. J. Raum in Moschi „Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga".
